Georg Wilhelm Friedrich Hegel

LA SCIENZA DELLA LOGICA

A CURA DI

VALERIO VERRA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY



ENCICLOPEDIA
delle
SCIENZE FILOSOFICHE
IN COMPENDIO

di

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

con le

AGGIUNTE

a cura di

Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet
e Ludwig Boumann

Parte prima
La scienza della logica

Parte seconda
Filosofia della Natura

Parte terza
Filosofia dello Spirito

LA SCIENZA DELLA LOGICA

di

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A CURA DI

VALERIO VERRA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE



Sito Internet Utet: www.utet.com
e-mail: utet@utet.it

Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Torino

ISBN 88-02-03663-2

INTRODUZIONE

1. *L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio.*

Per comprendere i caratteri di quest'opera hegeliana, a cominciare da quelli estrinseci e stilistici (articolazione in brevi paragrafi, arricchiti da Hegel con note esplicative divenute assai più ampie nella seconda e terza edizione e integrati poi da parte dei discepoli con *Aggiunte* di diversa provenienza) è necessaria qualche indicazione sulla funzione e, per così dire, sulla tradizione di questo tipo di opera nell'epoca. Solo così, infatti, è possibile individuare le ragioni che hanno spinto Hegel ad adottare questo tipo di esposizione allora assai diffuso in campo didattico, e non solo a livello universitario, e, insieme, cogliere la peculiarità della posizione hegeliana per cui l'*Enciclopedia*[1], nonostante queste sue origini dichiaratamente didattiche, ha finito col diventare una sorta di *summa* del « sistema » hegeliano.

A questo proposito va anzitutto ricordato che il concetto di « enciclopedia » ha avuto una storia assai complessa e, di conseguenza, ha dato origine ad opere tra di loro assai diverse. Questo anche a prescindere dall'equivoco che ha gravato per lungo tempo sul significato

1. Per quanto riguarda le opere hegeliane, indicheremo in generale il titolo direttamente in italiano, eventualmente abbreviato, quando non ci sia possibilità di equivoci (così per es. diremo *Fenomenologia* per *La fenomenologia dello spirito* del 1807 e *Filosofia del diritto* per i *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821). Per quanto riguarda l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* diremo in generale *Enciclopedia* per indicare l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* nella terza edizione pubblicata da Hegel nel 1830, indicando specificamente l'anno delle tre diverse edizioni (1817, 1827 e 1830) quando sia necessario; secondo l'uso, chiameremo invece grande *Enciclopedia* quella pubblicata nella *Vollständige Ausgabe* dai suoi discepoli con *Aggiunte* nel 1840-45; indicheremo poi con *Logica* la prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e, invece, con grande *Logica* *La scienza della logica* pubblicata da Hegel in due volumi e tre tomi nel 1812-16 e di cui ha licenziato la seconda edizione del primo volume pochi giorni prima della morte.

Per indicazioni più precise sulle altre sigle adoperate rinviamo all'*Avvertenza alle citazioni più frequenti* a p. 79.

stesso del termine. « Enciclopedia » indicava infatti originariamente in Grecia una sorta di educazione corale, dove la musica e la danza inglobavano in sé gli elementi essenziali della formazione del cittadino, mentre solo successivamente ha assunto quel significato di « *orbis doctrinae* » che si afferma nella cultura romana ed ellenistica ed attraverso la dottrina medievale delle « arti liberali » raggiunge la cultura moderna. Comunque è indubbio che a fine Settecento si scontravano concezioni ben diverse di quello che un'« enciclopedia » potesse e dovesse significare. Di recente infatti l'intera cultura era stata scossa dalla pubblicazione di un'*Encyclopédie* la cui portata innovatrice nel campo del pensiero, e non soltanto del pensiero, era stata così dirompente da contrassegnare con il suo stesso nome un movimento che, partendo dalla Francia, si era proposto di irradiare i « lumi » del « secolo filosofico » in tutta l'Europa. Come aveva detto Diderot proprio nella voce « Enciclopedia », i suoi autori si rendevano ben conto che un'enciclopedia di quel tipo avrebbe potuto essere tentata soltanto da un « secolo filosofico » e che ormai tale secolo era giunto; perciò, osservava Diderot, una tale impresa, che aveva lo scopo « di raccogliere le conoscenze sparse sulla faccia della terra, esporne ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché l'opera dei secoli passati non sia stata inutile per i secoli avvenire; affinché i nostri nipoti, diventando più istruiti, diventino nello stesso tempo più virtuosi e più felici », non poteva certo essere affidata a un solo autore, ma doveva invece essere il frutto di una collaborazione di un « gruppo di uomini legati dall'interesse generale del genere umano e da un sentimento di reciproca benevolenza » [1].

Ma questa concezione così grandiosa e ambiziosa della funzione dell'enciclopedia come « dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri », è ben lungi dal caratterizzare o esaurire la diffusione e la funzione delle enciclopedie nel Settecento, che vede, anzi, un'imponente fioritura di enciclopedie legate direttamente alla ricerca scientifica in senso stretto e a compiti didattici; più precisamente, di enciclopedie « generali », oppure specialistiche, a seconda che concernessero i princìpi universali del sapere, oppure questa o quella disciplina particolare. Così, anche nella Germania di fine Settecento è abba-

1. *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, scelta e trad. it. a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1968, pp. 473-79.

stanza diffuso l'uso di enciclopedie quali strumenti didattici da cui il docente prende le mosse per sviluppare la sua lezione, e, quindi, redatte in brevi paragrafi articolati in modo sistematico, e non in « voci » raccolte in ordine alfabetico come accadeva nell'*Encyclopédie* e come, in effetti, accade nella maggior parte delle enciclopedie dei nostri giorni. Che poi alla base di tali differenze di stile e di struttura, di forma anche esterna e di funzione dei diversi tipi di enciclopedia stiano motivazioni teoriche profonde è abbastanza chiaro, e se ne può trovare conferma tanto nell'attenzione che vi dedicano i maggiori esponenti dell'*Encyclopédie*, quanto nelle discussioni sulla natura e i compiti dell'enciclopedia che si sviluppano in campo accademico.

Di tutto questo complesso problema storico e culturale dobbiamo però qui limitarci a considerare soltanto alcuni aspetti essenziali relativi all'ambiente in cui Hegel si è formato e a cui si riferisce la sua opera [1], a cominciare dal fatto che tanto la filosofia kantiana, quanto quella romantica hanno elaborato delle concezioni specifiche di « enciclopedia » strettamente legate ai loro presupposti ed intenti teorici. Così, proprio perché il criticismo kantiano ritiene di distinguersi da tutte le filosofie precedenti per aver individuato ed enucleato le forme e i princìpi « a priori » della ragione, ne risulta l'idea di un'enciclopedia diversa da tutte le precedenti quanto ad impostazione e validità, perché basata finalmente non su fondamenti aleatori e mutevoli, quali possono scaturire da una semplice raccolta storica ed empirica di dati, ma sulle leggi universali e necessarie della ragione e quindi di ogni conoscenza scientifica. Diventa cosí possibile, nell'ottica del criticismo, un'enciclopedia veramente sistematica dove tutte le scienze trovano la loro collocazione naturale e razionale necessaria in una totalità esaustiva, modellata addirittura sul sistema delle « categorie » ossia sui concetti puri dell'intelletto. L'idea di una totalità delle scienze e di una fondazione a priori dell'enciclopedia non poteva non animare anche la filosofia romantica, per tanti aspetti debitrice alla concezione kantiana della soggettività come unità articolata di forme e di princìpi a priori della ragione; ma in conformità alle esigenze spe-

1. Anche a questo proposito, come in generale per la storia del concetto di « enciclopedia » cfr. U. Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, in « Archiv für Begriffsgeschichte », supplemento n. 2, Bonn, Bouvier, 1977.

cifiche del pensiero romantico non potevano non farsi sentire fattori diversi da quelli esaltati dai kantiani più ortodossi, come appunto il carattere logicamente rigoroso e esaustivo del « sistema ». Così in Novalis e in F. Schlegel, per non citare che alcuni tra i primi e maggiori esponenti del romanticismo, il concetto di enciclopedia vive in profonda tensione con quello di « frammento », né può certo destare meraviglia la nozione schlegeliana di « sistema di frammenti », in quanto il sistema è inteso più come frutto di poesia, che di logica, più come opera d'arte, che come risultato di dimostrazioni. Analogamente, è comprensibile che in quella filosofia romantica in cui prevale l'ispirazione schellinghiana e naturalistica l'enciclopedia venga intesa come sistema organico, un sistema il cui simbolo non può essere più il tradizionale « albero del sapere », ma piuttosto un « circolo » di cause ed effetti che ritornano sempre circolarmente su se stessi e in se stessi, esattamente come avviene nella vita dell'organismo.

A questi motivi storici e teorici propri dell'ambiente culturale tedesco a cavallo tra Sette e Ottocento si aggiungono poi motivi esterni, ed anche relativamente occasionali, a sollecitare l'interesse di Hegel per un'opera a carattere enciclopedico. Come ricorda il suo discepolo e biografo Karl Rosenkranz[1], quando Hegel nel 1808 si trasferisce a Norimberga come professore e preside nel locale « Gymnasium », la normativa vigente in Baviera in quegli anni richiedeva che nelle ultime classi i temi filosofici e speculativi trattati singolarmente nelle classi precedenti venissero raccolti in un'« enciclopedia filosofica ». Ma questo richiamo, com'è noto, veniva a cadere su un terreno quanto mai propizio, poiché, proprio nei primi anni dell'Ottocento, in Hegel si era sempre più venuta rafforzando la convinzione che la filosofia non potesse che essere sistema per adempiere alla sua funzione non solo speculativa, ma anche storica. Che la filosofia dovesse essere sistema era indubbiamente un'idea abbastanza diffusa in tutta la tradizione e aveva assunto particolare rilievo nel dibattito sul criticismo kantiano a fine Settecento, quando si era sostenuto che per dimostrare inequivocabilmente la validità della filosofia kantiana era necessario

1. Karl Rosenkranz (1804-79), discepolo di Hegel a Berlino e poi professore di filosofia a Halle e a Königsberg, collaborò all'edizione completa delle opere, in appendice alla quale pubblicò: *Hegels Leben*, Berlin, Duncker e Humblot, 1844 (trad. it. a cura di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966); scrisse pure numerose opere di chiarimento, difesa e sviluppo della filosofia hegeliana, tra cui particolarmente importante, *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg, Bornträger, 1858-59, 2 voll.

darne una chiara ed esauriente fondazione sistematica, e questa preoccupazione aveva giuocato un ruolo notevole anche nella genesi della « dottrina della scienza » di Fichte. Né si può dimenticare o sottovalutare il fatto che proprio nel corso di quel dibattito la sistemazione della filosofia, o meglio della critica kantiana della ragione, era stata presentata come un compito non puramente accademico o scientifico, ma come la via indispensabile ed unica per portare a una soluzione definitiva ed efficace i problemi storici, politici, morali e religiosi dell'uomo. Ma soltanto in Hegel, si può dire, questi spunti maturano in una costruzione organica che si propone esplicitamente un sistema della filosofia quale sapere dell'assoluto e, come tale, quale superamento non soltanto delle difficoltà teoretiche e speculative dei sistemi filosofici precedenti, ma anche delle profonde lacerazioni storiche, politiche e religiose dell'epoca a cui Hegel aveva rivolto il suo sguardo di « storico pensante » fin dalla giovinezza. È quello che dice Hegel stesso in una celebre lettera a Schelling del 2 novembre 1800 quando scrive che nella propria formazione scientifica, nella quale aveva preso le mosse dai bisogni più subordinati dell'uomo, era stato portato necessariamente alla « scienza » e, in tal modo, l'ideale degli anni giovanili aveva dovuto trasformarsi in « un sistema » [1]. Di qui l'imponente travaglio speculativo dell'epoca di Jena, attestatoci, oltre che dall'epistolario, da un primo gruppo di scritti pubblicati da Hegel stesso e da una vasta serie di inediti, e culminante nel 1807 nella presentazione della *Fenomenologia* come prima parte del « sistema ». È un itinerario assai complesso di cui possiamo ricordare qui soltanto alcune tappe, a cominciare dalla polemica, evidentissima nei primi scritti pubblicati a Jena [2], contro la filosofia della riflessione o, meglio contro l'identificazione della ragione con un tipo di riflessione astratta ancorata alle leggi dell'intelletto e portata a segnare tra soggetto e oggetto, tra finito e infinito una contraddizione invalicabile. Questa concezione della ragione corrisponde per Hegel a una situazione storica complessiva di scissione e di lacerazione e deve essere superata rivendicando invece una concezione più profonda della ragione, dove viene riconosciuta sì la necessità e la funzione dell'intelletto e della riflessione per il costituirsi del sapere, ma viene eliminato dialettica-

1. G. W. F. Hegel, *Lettere*, p. 44.
2. Hegel, GW, IV, *Primi scritti critici* e soprattutto lo scritto: *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, pp. 3-120.

mente il carattere rigido ed astratto delle loro determinazioni, per integrarle in un sistema nel quale si armonizzano. Per Hegel si può pensare ed esporre l'assoluto soltanto mediante un sistema della scienza dove la molteplicità dei rapporti fissati dall'intelletto nel loro isolamento si libera dalla sua contingenza e prende il proprio posto nella totalità oggettiva del sapere.

Come dovesse configurarsi tale sistema secondo lo Hegel di quegli anni, è questione assai ardua e di recente tornata al centro di un'ampia e proficua discussione anche in relazione alla nuova edizione critica delle opere di Hegel e in particolare dei « progetti di sistema » del periodo di Jena [1]. È un lavoro minuzioso che, attraverso una più precisa datazione dei manoscritti sulla logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito (quelle che saranno poi le tre grandi parti dell'*Enciclopedia*), ma anche attraverso l'esame dei loro rapporti e dei loro intrecci con la metafisica, l'etica, e del loro diverso ordinamento interno, cerca di individuare meglio le linee attraverso le quali il « bisogno della filosofia come sistema », annunciato da Hegel, veniva maturando in questo periodo; un periodo caratterizzato in un primo tempo dalla collaborazione con Schelling e poi da un distacco sempre più marcato dalla filosofia dell'identità giudicata inadeguata a cogliere ed esprimere l'assoluto come spirito. Rimane comunque come punto fermo di arrivo e di conclusione di questi anni la *Fenomenologia* nella cui *Prefazione* Hegel afferma nel modo più esplicito che la vera « figura » della verità non può che essere il sistema scientifico di essa e che a questo scopo deve mirare la filosofia. Ma questo compito della filosofia, prosegue Hegel, è qualcosa di tutt'altro che arbitrario o occasionale, di legato soltanto alla persona o alle disposizioni individuali del singolo filosofo, e risponde piuttosto a una necessità interna della filosofia che è anche la necessità del « tempo ». L'unico modo di giustificare veramente il tentativo di giungere al sistema è infatti mostrare che è proprio « nel tempo » la richiesta di innalzare la filosofia a scienza. Questa richiesta, a sua volta, non è l'esigenza di una semplice costruzione formale, bensì risponde alla concezione dell'assoluto come spirito, e non semplicemente come sostanza. Comprendere l'assoluto come spirito vuol dire riconoscere che

1. Per un primo orientamento in merito cfr. il recente saggio di R. P. Horstmann, *Jenaer Systemkonzeptionen*, nel volume: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, a cura di O. Pöggeler, Freiburg, Alber, 1977, pp. 43-58 e la relativa bibliografia.

il vero è l'intero, ossia che il vero c'è soltanto nella totalità del suo sviluppo di cui è principio e risultato, e di cui la scienza soltanto, come sistema, può essere adeguata esposizione. Soltanto la scienza infatti è il regno dello spirito, il regno che lo spirito costruisce nel proprio elemento [1].

È dunque alla luce di quest'esigenza di intendere e realizzare la filosofia come sistema che vanno considerate anche le indicazioni relative al rapporto tra filosofia, sistema ed enciclopedia che emergono tanto da un abbozzo di *Enciclopedia filosofica* (sia pur con tutte le cautele dovute al fatto che si tratta di appunti ordinati e pubblicati postumi dal Rosenkranz), quanto da un « memoriale » [2] sul modo di esporre le scienze filosofiche propedeutiche nel ginnasio, inviato da Hegel a Niethammer [3] nell'ottobre del 1812. Nel primo testo citato, viene anzitutto precisato che un'enciclopedia deve abbracciare l'intera cerchia delle scienze, le quali, a loro volta, hanno un carattere prevalentemente storico oppure scientifico, a seconda che si fondino su un materiale empirico oppure prendano le mosse dall'universale per ricavarne il particolare. In base a tali premesse l'enciclopedia « filosofica » viene poi distinta da quelle « usuali ». Mentre queste ultime accolgono le scienze in modo empirico, così come accade di trovarle, stabilendo tra di esse un ordine a seconda di affinità e di analogie, enciclopedia « filosofica » invece è quella che contiene la scienza del nesso – necessario e determinato mediante il concetto – delle scienze e della genesi filosofica dei concetti e dei princìpi che stanno a loro fondamento; in questo senso l'enciclopedia « filosofica » è propriamente l'esposizione del contenuto universale della filosofia, mentre ciò che nelle scienze dipende da fattori arbitrari ed estrinseci, ciò che, come si suol dire, in esse è « positivo e statutario », si trova al di fuori della filosofia. Come si vede, il problema che si pone è precisamente quello del rapporto tra la filosofia e le scienze, o meglio, tra la filosofia e quanto di razionale vi è nelle scienze. Le scienze infatti, tanto

1. Hegel, GW, IX, 9-49, *Fenomenologia dello spirito*, I, 1-61.
2. Hegel, III, 145-227 e 301-16, *Propedeutica filosofica*, 175-245 e 246-61.
3. Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848). Professore di filosofia a Jena dal 1793 e poi di teologia dal 1795; dal 1805 professore di teologia a Würzburg, dal 1806 ebbe importanti responsabilità nel campo dell'istruzione in Baviera dove promosse un'indirizzo pedagogico « neoumanistico ». Lasciò alcune opere su problemi di etica e di religione e dal 1785 al 1800 pubblicò la rivista « Philosophisches Journal » che fu un importante organo di discussione e di sviluppo della filosofia fichtiana.

che il loro modo di conoscere sia empirico quanto che sia razionale, « assolutamente considerate » non possono che avere un solo ed identico contenuto; ma compito della filosofia è « sollevare » ciò che è saputo soltanto empiricamente, a ciò che è sempre vero, al concetto, renderlo razionale e in tal modo incorporarlo nella scienza razionale. In questo quadro, infine, la totalità della scienza si suddivide in tre scienze principali: la logica, la scienza della natura e la scienza dello spirito che considerano rispettivamente l'essenza eternamente semplice in se stessa, quest'essenza come « alienata » e, infine, il suo ritorno in sé dalla sua alienazione. La logica poi deve essere considerata come « scienza pura », mentre la scienza della natura e la scienza dello spirito vanno considerate come « scienza applicata », perché sono il sistema della scienza pura nella figura della natura e dello spirito.

Anche nel memoriale a Niethammer si ha la medesima tripartizione delle scienze filosofiche (logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito) con la precisazione che tutte le altre scienze, considerate come non filosofiche, quanto ai loro « inizi », in effetti, ricadono in queste scienze e secondo questi « inizi » soltanto devono essere considerate nell'enciclopedia in quanto enciclopedia « filosofica ».

Al di là di queste pur preziose indicazioni del periodo di Norimberga, ben maggior peso e sviluppo hanno le affermazioni di Hegel nell'*Introduzione* alla prima edizione (1817) della sua *Enciclopedia* dove sostiene decisamente l'identità di filosofia e enciclopedia in nome del carattere sistematico della filosofia. Dopo aver sottolineato che la filosofia, a differenza dalle altre scienze, non può presupporre il proprio contenuto, ma deve dimostrarne la necessità attraverso lo sviluppo del suo concetto e proprio per questo è veramente scienza razionale, Hegel precisa che la filosofia è al tempo stesso « enciclopedia delle scienze filosofiche » ed « enciclopedia filosofica ». « Enciclopedia delle scienze filosofiche » in quanto la filosofia mostra in modo determinato le parti in cui si articola il suo intero ambito, ed « enciclopedia filosofica » in quanto espone la separazione e la connessione delle sue parti secondo la necessità del concetto. Essendo infatti la filosofia sapere razionale, ciascuna delle sue parti è una « totalità filosofica », un circolo totale che si chiude in se stesso, ma al tempo stesso l'idea filosofica si trova in ciascun circolo in modo determinato o elemento particolare. Perciò ogni circolo, essendo totalità, infrange le barriere del suo elemento e fonda una sfera ulteriore; in tal modo la totalità

della filosofia si presenta come un circolo di circoli ciascuno dei quali è un momento necessario dello sviluppo dell'idea, che, appunto, è costituita dal sistema dei suoi elementi particolari e si manifesta in ciascuno di essi. Perciò, prosegue Hegel, la filosofia è anche « essenzialmente » enciclopedia, perché il vero può essere soltanto come totalità delle proprie distinzioni e determinazioni. La filosofia dunque è, non solo essenzialmente, ma anche necessariamente sistema; ma questo non certo, come del resto Hegel aveva già chiarito nei primi scritti, nel senso che la filosofia, ogni filosofia sia un sistema come sviluppo di un principio particolare isolato dagli altri, per cui potrebbero esservi numerosi sistemi filosofici semplicemente giustapposti l'uno rispetto all'altro; al contrario, la verità della filosofia consiste nella sua capacità di includere tutti i princìpi particolari in sé, e questo, per così dire, tanto in un senso orizzontale, per cui ciascuno di questi princìpi appare come il ramo di un'unica totalità, quanto in un senso verticale, per cui la storia della filosofia non è altro che il manifestarsi di un'unica filosofia a diversi gradi di elaborazione e di sviluppo. Come si vede, il nesso tra filosofia e enciclopedia è dunque qualcosa che va ben oltre qualsiasi funzione didattica o espositiva e rispecchia invece il modo hegeliano stesso di concepire la filosofia come scienza che non è se non come totalità del proprio sviluppo, scienza che non ha un proprio principio particolare, ma si costituisce proprio come totalità sistematica di tutti i princìpi particolari.

Tuttavia questo concetto di totalità non va certo inteso in un senso puramente quantitativo, come semplice somma di elementi in qualche modo accostati ed aggregati dall'esterno, ma neppure in un senso quantitativo più sottile, come esaustione del contenuto delle scienze in questione. Quest'ultimo punto viene chiarito molto bene da Hegel nel § 9, sempre dell'*Enciclopedia* del 1817, dove è detto che l'enciclopedia come scienza non consiste nello sviluppo dettagliato delle parti in cui si articola, bensì deve limitarsi agli « inizi » e ai « concetti fondamentali » delle scienze particolari. Infatti quanto c'è di vero in una scienza, lo è mediante la filosofia e in virtù della filosofia, e per questo, sottolinea Hegel in un'ampia nota al § 10, a differenza da quelle « usuali », l'enciclopedia « filosofica » non è un semplice « aggregato » di scienze accolte in modo empirico o casuale, alcune delle quali, del resto, portano il nome di scienza, pur essendo soltanto una mera raccolta di conoscenze. Un'enciclopedia di tal genere non può che rimanere sempre un « tentativo », mentre l'enci-

clopedia filosofica, oltre ad escludere tali semplici aggregati di conoscenze, tende ad isolare nelle diverse scienze gli aspetti « positivi », frutto di un semplice arbitrio, per cogliere invece quanto di concettuale vi è nei loro fondamenti. Proprio qui si ha poi una precisazione decisiva circa ogni equivoco che potrebbe sorgere rispetto alla distinzione tra « razionale » e « empirico », tra « filosofico » e « positivo » nelle diverse scienze qualora questa distinzione fosse intesa come una semplice partizione quantitativa, e non risultasse invece da una differenza di impianto ben più profonda. Infatti ciò che costituisce le scienze « positive » come tali è il fatto che tali scienze non sanno riconoscere che i loro concetti sono « finiti » e neppure sanno mostrare il modo in cui il contenuto della loro sfera passa in una sfera superiore. Spetta dunque alla filosofia, e all'enciclopedia come sistema e al sistema come enciclopedia, mostrare la necessaria connessione tra le diverse sfere delle diverse scienze, rompere il muro che le chiude, ciascuna nell'ambito della propria sfera, e, soprattutto, nell'ambito di una finitezza non riconosciuta come tale. Compito della filosofia infatti è mostrare che i momenti in cui si manifesta l'idea sono « fluidi », poiché la ragione consiste precisamente nell'integrare momenti che all'intelletto si presentano come isolati e semplicemente giustapposti. « La singola scienza », osserva Hegel, « consiste nel riconoscere il proprio contenuto come oggetto *essente*, come pure, al tempo stesso e immediatamente, riconoscere in esso il suo passaggio in una cerchia più alta. La *rappresentazione* della *divisione* delle scienze è dunque sbagliata in quanto pone le parti o scienze particolari *l'una accanto all'altra*, come se fossero soltanto in quiete, come se fossero sostanzialmente distinte, come se fossero delle *specie* ». Al contrario, essendo la totalità della scienza esposizione dell'idea, la divisione della scienza può essere compresa soltanto muovendo dall'idea, e, precisamente, dal processo con cui l'idea, come ragione identica a se stessa, per conoscersi come tale, si contrappone a se stessa, si pone come altro da sé nella natura e si ritrova come spirito [1].

Un commento anche sommario di queste conclusioni richiederebbe un'esposizione dettagliata dell'intera filosofia hegeliana (ovviamente impossibile in questa sede) perché lo studio dello sviluppo del-

1. HEGEL, VI, 29-30, *Enciclopedia* del 1817, § 11.

l'idea in sé, e poi nella natura come sua alterità e nello spirito come ritorno dell'idea a sé, è precisamente l'intero compito della filosofia come sistema e come scienza. Dovremo pertanto limitarci ad alcune osservazioni sul nesso tra filosofia, enciclopedia e scienza quale si è venuto a configurare nell'*Enciclopedia* del 1817 secondo uno schema che permane sostanzialmente anche nelle successive edizioni di quest'opera. Anzitutto sembra ormai chiaramente acquisito il legame profondo ed intrinseco tra la concezione hegeliana della filosofia come sistema e quella dell'enciclopedia, e quindi il motivo per cui quest'opera nata dichiaratamente per esigenze didattiche ha potuto finire con il rappresentare nella diffusione del pensiero hegeliano un punto di riferimento assai più organico di opere pur avvincenti come la *Fenomenologia* o pur così elaborate come la grande *Logica*. Ma, se per un certo verso è perfettamente legittimo ravvisare nell'*Enciclopedia* una sorta di spaccato speculativo dell'intero pensiero hegeliano, questo non autorizza a dimenticare che nel pensiero hegeliano e nel suo sistema è sempre presente in modo altrettanto profondo ed efficace una dimensione intrinsecamente storica. Questo risulta in modo particolarmente evidente nel caso della filosofia della storia, dell'arte e della religione, se si mettono a confronto i relativi paragrafi della terza parte dell'*Enciclopedia* con quello che ci testimoniano i grandi cicli di lezioni sui medesimi argomenti, comparsi postumi; ma questo vale altrettanto per qualsiasi parte dell'*Enciclopedia* che non può essere letta come un semplice processo deduttivo, sia pur estremamente ricco e sofisticato, trascurando però il fatto che vi si è sedimentato il confronto con i risultati della storia del pensiero nel senso lato del termine; e questo già a cominciare dalla logica, se è vero, come ha precisato Hegel stesso, che ad ogni determinazione dell'idea nel suo sviluppo logico corrisponde una fase della storia della filosofia, e, viceversa, che in ogni momento essenziale della storia della filosofia, spogliato delle sue accidentalità e particolarità, si può cogliere una determinazione dell'idea.

Una parola infine ci sembra indispensabile sul significato del tutto particolare che il concetto di scienza viene ad assumere in Hegel e nell'idealismo tedesco rispetto a quello che si considera usualmente il modello di « scienza » a partire dall'età moderna, e cioè un sapere fondato sul calcolo e verificato nell'esperimento. Si tratta ovviamente di un problema assai vasto e complesso che dovrà essere ripreso ed approfondito specialmente in rapporto alla seconda parte dell'*Enci-*

clopedia, cioè alla filosofia della natura. Tuttavia è difficile comprendere non solo l'identificazione di filosofia e enciclopedia, a cui si è accennato, ma lo stesso titolo di « enciclopedia delle scienze filosofiche » o di « scienza della logica », se non si tiene presente che nell'idealismo tedesco, a partire dai primi critici ed interpreti di Kant e poi dalla « dottrina della scienza », si pone al centro della discussione la possibilità di riconoscere carattere « scientifico » al sapere filosofico e che particolarmente con Hegel (anche se non soltanto con Hegel) questa possibilità viene fondata precisamente sulla « sistematicità » di tale sapere. Non dunque il calcolo logico e matematico (anche se in Hegel non viene affatto sottovalutata la portata della matematica e, in particolare, dei suoi sviluppi nel calcolo infinitesimale), e neppure l'esperienza, il nesso di causa ed effetto, sono condizioni ultime della scientificità, ma piuttosto la « necessità » (ovviamente interna, non meccanica) che collega i termini di tale sapere, quale sviluppo sistematico interno delle idee (Schelling) o dell'idea (Hegel). Anche qui naturalmente sarebbe necessario un discorso storico assai ampio e articolato, giacché ben diverso è il criterio di polarità e di potenziamento secondo il quale si viene « costruendo » l'organismo della scienza in Schelling, dal movimento dialettico-speculativo che per Hegel caratterizza l'autentica « scienza » come sapere assoluto e filosofico della ragione rispetto alle determinazioni astratte dell'intelletto. Ma importava almeno sottolineare che nell'idealismo tedesco si afferma una concezione di scientificità strettamente legata a quella di filosofia come sistema e, nel caso Hegel, a una concezione particolarmente complessa della ragione; una ragione non più intesa come una semplice « facoltà » dell'uomo, bensì quale principio assoluto e legge interna dell'intera realtà, o almeno di quello che nella realtà è effettivamente tale, è operante, ha una linea di sviluppo ben determinata nel suo inizio e nella sua conclusione, è un movimento verso un risultato, e non rimane chiuso in uno sterile isolamento al quale amerebbe ridurlo il pensiero puramente intellettivo.

Anche per questo rispetto, dunque, ben si spiega come l'*Enciclopedia*, nonostante la sua origine anzitutto didattica, abbia invece potuto assumere e conservare nella storia della fortuna del pensiero hegeliano una posizione centrale e spesso privilegiata, poiché è l'opera che meglio mostra in una prospettiva organica ed unitaria – sia pur con i limiti di un compendio – la presenza operante della ra-

gione in tutte le sfere e i momenti della realtà, e la possibilità, anzi la necessità di concepirla in quel modo autenticamente scientifico che la filosofia soltanto può consentire e raggiungere.

2. *Parte prima: Introduzione e La scienza della logica.*

Venendo ora al contenuto di questo primo volume dell'*Enciclopedia* sembra opportuno accennare anzitutto brevemente alle tre prefazioni che Hegel ha scritto rispettivamente per le edizioni del 1817, 1827 e 1830. La prima, molto concisa, è tuttavia assai importante perché attesta come Hegel sia consapevole della funzione didattica di quest'opera e, al tempo stesso, della portata profondamente innovatrice del pensiero che vi esprime. Se Hegel per un verso sottolinea, infatti, che quest'opera, con tutti i limiti propri di un compendio, è sorta per il bisogno di dare agli ascoltatori delle sue lezioni un filo conduttore, per altro verso però non esita a proclamare che questa sua opera stabilisce un modo nuovo di trattare la filosofia, secondo un metodo che, egli spera, sarà riconosciuto come l'unico vero, identico al contenuto. Di qui la polemica contro le tendenze a trattazioni puramente estrinseche, avventate ed arbitrarie dei problemi filosofici, come pure contro la pretesa, ammantata di falsa modestia, di espungere dalla filosofia quell'aspetto razionale che le è proprio attestandosi su forme di scetticismo e criticismo. Di gran lunga superiore allora la dottrina del sapere immediato e del sentimento, che, per quanto inadeguata dal lato della forma, manifesta un profondo interesse a una « conoscenza superiore » [1].

1. Il maggiore esponente della dottrina del « sapere immediato » nell'epoca era Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), autore tra l'altro dello scritto *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn* del 1785 (2ª ediz. 1789) che aveva dato l'impulso, sia pur senza che fosse questa l'intenzione dell'autore, a una rinascita dell'interesse per lo spinozismo in Germania ed aveva profondamente operato nella formazione della filosofia romantica e di quella idealistica. Muovendo da uno spunto occasionale, e cioè dalla disputa se Lessing potesse venir considerato seguace dello spinozismo o meno, Jacobi aveva cercato di dimostrare che lo spinozismo, come filosofia assolutamente coerente o, se si preferisce, come affermazione rigorosa della necessità di tutto dimostrare in filosofia, portava inevitabilmente all'ateismo, alla negazione della libertà dell'uomo e della personalità di Dio. Non rimane dunque, secondo Jacobi, che il « salto mortale », ossia affidarsi al sapere immediato – quello che anche Hume aveva chiamato « fede » – che precede e condiziona qualsiasi dimostrazione e che in nessun modo pertanto può essere dimostrato. In *Fede e sapere* Hegel aveva giudicato piuttosto aspramente la posizione di Jacobi, come frutto di un

Nella prefazione alla seconda e alla terza edizione Hegel, giunto ormai al culmine della sua attività di docente a Berlino, sente il bisogno di prendere posizione rispetto alla cultura del suo tempo e alle accuse e ai fraintendimenti di cui era stato fatto oggetto il suo pensiero. Perciò rivendica con notevole energia il carattere scientifico della filosofia come procedimento razionale, tanto contro le tendenze a contenerla entro l'ambito di un sapere empirico ed intellettivo, quanto contro quelle correnti, soprattutto teologiche, che considerano nocivo e deformante l'intervento della filosofia come sapere razionale nel campo della verità assoluta propria della religione. Il modo migliore di affermare e riconoscere la verità della religione non è certo quella di affidarla all'arbitrarietà del sentimento o dell'opinione, ma, al contrario, di mostrarne la profonda e intrinseca razionalità, quella razionalità che la rende degna di rispetto e di amore.

atteggiamento individualistico e soggettivistico e come rifiuto sostanziale della ragione in nome di un sentimentalismo velleitario e arbitrario. Tuttavia Jacobi, anche perché coinvolto in polemiche ed accusato di sostenere una posizione fideistica che, in ultima analisi, riduceva la filosofia alla religione e, soprattutto, alla religione positiva, aveva sempre meglio precisato che la sua concezione del sapere immediato era qualcosa di completamente diverso da una qualsiasi adesione a una religione positiva. In particolare, nell'ampia introduzione al secondo volume delle opere (*Werke*) comparso nel 1815, aveva distinto la « ragione », come facoltà del sapere immediato concernente le « cose divine » (la libertà e l'esistenza di Dio come persona), dalla fede nella realtà puramente esterna e sensibile, ed aveva contrapposto entrambe queste forme di sapere immediato all'intelletto come processo puramente dimostrativo, dal quale dipendevano gli esiti deterministici ed ateistici dello spinozismo prima e poi dello stesso idealismo kantiano, fichtiano e schellinghiano (sempre, ovviamente, secondo Jacobi). Ora, proprio nel 1817 Hegel aveva pubblicato negli « Heidelbergische Jahrbücher » una recensione del terzo volume dei *Werke* di Jacobi dove il giudizio sulla dottrina del sapere immediato risultava assai più favorevole rispetto a quello di *Fede e sapere*. Pur confermando le sue critiche ad ogni riduzione del sapere a intuizione e immediatezza, Hegel rivendicava però l'importanza dell'opera di Jacobi che, di fronte alla decadenza della filosofia nell'età dell'illuminismo, non aveva accettato di arrestarsi agli « scarni resti di una metafisica che si trascinava stancamente, nutrendo vuote speranze », ma aveva saputo andare alle fonti del sapere, penetrare nelle sue fondamenta più robuste e consistenti. Nella sua critica dello spinozismo Jacobi aveva saputo compiere nel suo intimo il passaggio dalla sostanza assoluta allo spirito assoluto, e aveva riconosciuto che contenuto adeguato della ragione non può essere che il divino inteso come vita e come spirito. In questo senso la posizione di Jacobi, pur con i limiti dovuti al rifiuto di un'ulteriore mediazione del contenuto della ragione, diventa per Hegel il modello di quella posizione del pensiero rispetto all'oggettività che per tanti rispetti si colloca più in alto non solo rispetto alla metafisica dogmatica, ma anche rispetto all'empirismo e al criticismo, come risulta specialmente dal *Concetto preliminare* nella seconda e terza edizione dell'*Enciclopedia*.

Quanto all'*Introduzione*, già se ne sono accennati i temi essenziali: affermazione del legame intrinseco e necessario tra la filosofia e il suo contenuto, carattere sistematico e dunque enciclopedico della filosofia, articolazione del sistema in una totalità di princìpi che si rivelano come sviluppo storico di un unico ed identico principio, il quale, a sua volta, non è altro che la comprensione dell'unità necessaria e totale dei diversi princípi presentatisi nella storia del pensiero. A questo va ancora aggiunto che nella seconda e terza edizione, proprio là dove afferma il carattere razionale della verità, Hegel coglie l'occasione per chiarire i malintesi e le perplessità sollevate dalla ben nota proposizione della *Filosofia del diritto*: « quello che è razionale è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale è razionale ». Malintesi e perplessità che, secondo Hegel, possono scaturire soltanto da una concezione assai limitata ed astratta della ragione e da una concezione estremamente rozza della realtà come semplice presenza sensibile, effimera e transeunte. Al contrario, effettivamente reale è soltanto ciò che ha capacità di operare e realizzarsi secondo un interno disegno razionale e, viceversa, la razionalità è tutt'altro che qualcosa di chimerico, bensì è la realtà più alta ed effettiva. In questo senso la vera filosofia porta alla conciliazione della ragione cosciente di sé con la realtà effettiva.

Tuttavia va osservato che il problema della via d'accesso alla verità, dell'inizio vero e proprio del sapere filosofico quale si presenta nella logica, non si esaurisce affatto nelle pagine dell'*Introduzione*, ma si presenta in forma anche più complessa in quel *Concetto preliminare* alla *Logica* che nella seconda e terza edizione dell'*Enciclopedia* appare aumentato in maniera notevolissima, rispetto alla prima, e articolato in modo sistematico, come esame delle tre « posizioni del pensiero rispetto all'oggettività ». Se si ricorda la costante polemica di Hegel contro ogni dissociazione, separazione e contrapposizione della conoscenza rispetto al suo oggetto e di conseguenza contro ogni pretesa di una « critica » quale definizione estrinseca delle condizioni della conoscenza e della verità, se si ricorda come il problema del metodo, della via d'accesso alla verità non possa in nessun modo essere scisso dal realizzarsi della verità stessa, allora si avverte subito che il problema qui toccato non è certo una questione di struttura estrinseca, di disposizione più o meno felice di un certo materiale, bensì tocca direttamente il centro del pensiero hegeliano e i nodi essenziali del suo sviluppo. Si tratta, in altri termini, del problema, ben

noto e tuttora assai aperto e controverso, del rapporto tra « fenomenologia » e « logica » e del carattere introduttivo della fenomenologia rispetto alla logica o meno.

Nel 1807 infatti, Hegel aveva pubblicato la *Fenomenologia* come « prima parte del sistema della scienza » a cui avrebbero dovuto seguire la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Compito della fenomenologia era quello di studiare « il sapere che si manifesta », ossia l'esperienza che la coscienza fa nel suo cammino innalzandosi dalle forme più elementari al sapere assoluto. Caratteristica della coscienza è infatti, per Hegel, quella di contrapporsi ad un oggetto che considera altro da sé e di riprodurre questa contrapposizione in momenti o, meglio, in « figure » sempre più alte e sempre più complesse, fino a quando si libera di tale apparenza, giungendo in quell'« etere della vita dello spirito » che è la «scienza », il concetto. Nella *Fenomenologia* del 1807 tale itinerario appariva estremamente complesso e, al tempo stesso, estremamente ricco, perché chiamava in questione l'intera storia dell'uomo e si articolava non solo attraverso il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza e alla ragione, ma attraverso l'intera vita storica e culturale, dall'osservazione della natura alla comprensione della vita psichica, dall'arte alla religione, dalla civiltà antica a quella moderna. Ma, anche a prescindere dalla controversa valutazione degli inediti del periodo di Norimberga, già al termine della terza parte della grande *Logica*, nel 1816 la fenomenologia viene presentata come un momento intermedio tra la scienza dello spirito naturale (antropologia), e la scienza dello spirito come tale (psicologia); schema questo che torna poi nelle diverse edizioni dell'*Enciclopedia* e al quale, rispetto all'opera del 1807, corrisponde una fortissima restrizione dell'ambito e dell'estensione della fenomenologia, che viene ridotta al passaggio dalla coscienza alla ragione attraverso l'autocoscienza e dalla quale vengono eliminate le pagine, assai ricche, sulla storia politica, morale, artistica e religiosa dell'uomo. Come già si è accennato, dato il carattere fortemente sistematico del pensiero hegeliano, questa modifica di struttura della fenomenologia non è affatto qualcosa di puramente estrinseco, ma incide profondamente sull'interpretazione del pensiero hegeliano stesso; siccome la fenomenologia concerne il rapporto tra la coscienza e il sapere, e la logica lo sviluppo dell'idea in quanto fondamento razionale assoluto del sapere, è chiaro che, a seconda del nesso che si stabilisce tra fenomenologia e logica, ne scaturisce

una ben diversa interpretazione della concezione hegeliana tanto della coscienza, quanto dell'assoluto, tanto dell'uomo nella sua storicità, quanto dello spirito nella sua totalità di sviluppo includente l'idea e la natura, la coscienza e la storia.

A questi complessi problemi era necessario almeno accennare per chiarire il disegno, la portata e la funzione del *Concetto preliminare* dove si ha una sorta di via d'accesso alla logica diversa da quella della fenomenologia. È Hegel stesso a metterlo in rilievo in calce al § 25 dell'*Enciclopedia*, dove, richiamandosi esplicitamente alla *Fenomenologia* e alla sua funzione come « prima parte del sistema della scienza », precisa che in quell'opera il cammino si svolgeva prendendo le mosse dalla manifestazione più semplice della coscienza immediata per seguirne lo sviluppo sino alla scienza filosofica; appunto per questo non era stato possibile limitarsi all'aspetto puramente formale della coscienza, ma si erano dovute pure considerare la morale, l'eticità, l'arte, la religione, ossia le forme concrete della coscienza che il sapere filosofico presuppone. Nel *Concetto preliminare* invece Hegel si propone di mostrare come tutti i problemi concernenti la natura del conoscere, la fede ecc., che si pongono dal punto di vista della « rappresentazione » e vi si configurano come concreti, in effetti si possono ricondurre a determinazioni di pensiero « semplici » la cui vera trattazione e spiegazione si può avere soltanto nella logica. Il compito di questo *Concetto preliminare* risulta quindi particolarmente difficile, perché può esser svolto solo procedendo « storicamente » e con una forma di « raziocinare » che si limita ad anticipare in modo provvisorio quello che soltanto l'intero sviluppo della logica potrà dimostrare come dotato di un'intrinseca necessità e di autentica razionalità.

Si ha così la critica delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, costituite rispettivamente dalla « vecchia » metafisica (1), dall'empirismo e dalla filosofia critica (2) e dalla dottrina del sapere immediato (3). La prima posizione è quella della vecchia metafisica dominante in Germania fino a Kant e fondata semplicemente sull'intelletto e sulla rappresentazione. Quella posizione ammetteva sì che il pensiero potesse cogliere le determinazioni concettuali delle cose, ma trattava gli elementi razionali, così acquisiti, in modo dogmatico, puramente intellettivo, in base alla convinzione che di due affermazioni opposte l'una soltanto potesse essere vera. Perciò la metafisica si esprimeva mediante enunciazioni ed asserzioni di predicati che do-

vevano di per sé garantire la verità della metafisica stessa, senza porre in questione il problema di fondo se il giudizio come semplice unità di soggetto e predicato sia in grado di esprimere la verità o meno.

La seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività tende a porre riparo all'astrattezza della metafisica rifacendosi all'esperienza e al suo contenuto immediato dato nella percezione dove la coscienza ha la sua presenza e certezza immediata; ma con Hume la distinzione nell'esperienza tra il contenuto molteplice e la forma, derivata anch'essa dall'esperienza, porta l'empirismo a concludersi nello scetticismo, giacché una forma di quel tipo non può avere alcuna universalità e necessità. Come l'empirismo, anche la filosofia critica kantiana assume l'esperienza quale unico punto di riferimento per la conoscenza, ma considera poi i contenuti dell'esperienza semplicemente come fenomeni e ritiene che si debbano riconoscere nell'esperienza forme universali e necessarie che non possono derivare dal contenuto fenomenico e sono pertanto a priori. Attraverso l'esame di queste forme a priori la filosofia critica mette in luce come i tre oggetti tradizionali della vecchia metafisica (anima, mondo e Dio) corrispondano all'esigenza della ragione di cogliere l'incondizionato in campo psicologico, cosmologico e teologico; appunto perciò gli oggetti corrispondenti a queste tre «idee» non possono essere conosciuti, poiché le categorie, o concetti puri dell'intelletto dalle quali soltanto è garantita l'oggettività della conoscenza, non possono essere applicate fuori dell'esperienza.

Mentre la seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività si conclude quindi nel riconoscimento del carattere universale, anche se astrattamente universale della soggettività, nella terza posizione, quella del sapere immediato, il pensiero viene concepito come attività del mero soggetto particolare, e, pertanto, giudicato incapace di cogliere la verità, anzi condannato a rendere condizionato tutto ciò a cui si applica. Dimostrare infatti significa ricondurre qualcosa alle sue condizioni, e questo è palesemente assurdo e contraddittorio nel caso di Dio, della libertà, dello spirito, ossia di tutto ciò che veramente importa per cogliere la verità. Ma la dottrina del sapere immediato non si limita a criticare i processi dimostrativi e a mostrarne i limiti, bensì pretende che la verità venga colta dal sapere immediato nella sua astrattezza, in quanto esso esclude ogni mediazione e, pertanto, finisce con l'irrigidirsi in quel tipo di alternativa assoluta che già si è vista caratterizzare la vecchia metafisica. Dal punto di vista del sa-

pere immediato la verità è una semplice questione di fatto, del fatto che c'è un sapere immediato dello spirito, sapere che finisce col ridursi al piano dei fenomeni psicologici. Questa posizione rappresenta, dunque, per Hegel un ritorno alla forma assunta dalla metafisica all'inizio dell'età moderna con la filosofia cartesiana e, precisamente, all'affermazione che essere e pensiero sono inscindibilmente legati in modo immediato e immediatamente certo. Ma, a differenza del cartesianesimo che aveva dato un vigoroso impulso allo sviluppo della scienza, la dottrina del sapere immediato pretende che ci si fermi a tale sapere in modo del tutto astratto. Nonostante l'asprezza della polemica contro questa posizione, polemica che torna del resto in varie parti dell'*Enciclopedia*, Hegel le riconosce però un importante risultato, e cioè di aver mostrato che il limite delle categorie consiste nell'essere « finite » e non soltanto nell'essere soggettive, come pensava invece il criticismo. Merito della dottrina del sapere immediato è di aver mostrato che nessun concetto nel suo isolamento e nella sua astrattezza è in grado di cogliere o esprimere l'assoluto; ma questo non perché i concetti sono connessi come forme a priori alla soggettività, bensì perché sono finiti, e soltanto attraverso il superamento dialettico della fissità ed astrattezza in cui vengono colti dall'intelletto, ossia soltanto attraverso la funzione negativa della ragione, è possibile giungere a comprenderne l'aspetto speculativo, ossia realizzare l'aspetto positivo della ragione.

Scorgere i limiti dell'intelletto rispetto alla ragione per Hegel non significa però in alcun modo negarne o infirmarne la funzione all'interno del processo logico e razionale, come del resto risulta chiaramente dai tre « momenti » in cui secondo Hegel si articola l'« elemento logico » [1] e che sono precisamente il momento astratto o intellettivo, quello dialettico o negativamente razionale e, infine, quello speculativo o positivamente razionale (§ 79). Ciascuno di questi momenti poi non può affatto essere concepito come isolato dall'altro, ma si spiega solo nella totalità concreta di tutti e tre. In questo senso anche la dialettica, ben lungi dall'essere un processo puramente negativo, fonte di contraddizioni, è invece il superamento della con-

1. Traduciamo così, anche per analogia ad altri passi e locuzioni hegeliane, il neutro *das Logische*; è chiaro però che il termine elemento non va inteso qui nel senso limitante e limitato di uno dei tanti elementi costitutivi di qualcosa, bensì nel senso di *humus*, di tessuto fondamentale e vitale entro il quale si sviluppa e si articola qualcosa.

traddittorietà delle determinazioni dell'intelletto, in quanto ne infrange dall'interno l'unilateralità e le porta ad inserirsi in quello sviluppo unitario e sistematico che è la stessa razionalità. Perciò non c'è propriamente una logica dell'intelletto che possa essere scientifica in sé, in modo autonomo, ma la stessa logica dell'intelletto, ossia la logica usuale, quella che nella tradizione è stata lo studio delle forme e delle leggi del pensiero, è contenuta all'interno della logica speculativa e può esserne derivata, per così dire, con un processo di sottrazione, ossia lasciandone cadere l'elemento dialettico e razionale. Allora non rimane altro che una semplice « storia », ossia descrizione di determinazioni di pensiero considerate tra loro puramente giustapposte, e in tale descrizione appunto consiste la logica usuale.

Dopo la discussione critica delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività e alla conseguente definizione dei tre momenti in cui si articola l'elemento logico, Hegel può quindi passare allo studio delle tre parti della logica (logica dell'essere, logica dell'essenza e logica del concetto) secondo un disegno che corrisponde a grandi linee a quello della grande *Logica*. Anche in considerazione delle particolari difficoltà di questa trattazione, dovute in parte alla forzata concisione propria di un compendio, prima di esaminarla più da vicino ci sembra opportuno richiamare alcune considerazioni preliminari con le quali nella grande *Logica* Hegel ha precisato la peculiarità della sua posizione e, più esattamente, accennare almeno a tre punti: la critica della concezione puramente formale della logica, il rapporto tra logica e metafisica e il confronto con la logica trascendentale kantiana.

Quanto al primo punto, del resto in coerenza con il suo generale rifiuto di ogni contrapposizione assoluta ed astratta tra forma e contenuto del conoscere, Hegel esclude che la logica possa essere limitata allo studio di presunte leggi del pensiero anteriori, indipendenti o estranee al suo contenuto. Proprio questo tipo di contrapposizione è il limite della coscienza che non è ancora giunta al sapere assoluto, quel limite che proprio la *Fenomenologia* ha messo chiaramente in luce e ha portato alla propria autodissoluzione. La contrapposizione astratta di forma e contenuto corrisponde a una concezione puramente astratta, intellettiva della verità, mentre autentico oggetto della logica non può che essere « il sistema della ragione pura », « il regno del pensiero puro », « la verità quale essa è senza involucro in sé e per sé stessa ». Come dice ancora Hegel, la logica può essere consi-

derata l'esposizione di Dio quale è nella sua essenza eterna, anteriormente alla creazione della natura e di uno spirito finito. Qualunque cosa si debba pensare di questo paragone che ha suscitato tante discussioni tuttora aperte, è indubbio che il rifiuto di una concezione puramente formale della logica comporta un legame assai stretto tra logica e metafisica, anche se tale legame non è certo un'accettazione incondizionata della metafisica, bensì un rapporto critico tra logica e metafisica. Ma critica non può significare, come voleva Kant, uno studio preliminare delle condizioni di ciò che può essere o meno pensato e del modo in cui può essere pensato, bensì vuol dire comprendere i concetti della metafisica nel loro nesso e non nella loro astrattezza. Attribuire alla logica una funzione autenticamente metafisica, o comunque ritenere che la logica adempia in modo adeguato a quel compito che la metafisica ha assolto solo in modo acritico, non significa quindi in alcun modo riprendere questa o quella posizione metafisica, ma, al contrario, cogliere l'unità dialettica e necessaria delle nozioni metafisiche, dopo averle spogliate da tutte le indebite commistioni con aspetti desunti dalla « rappresentazione », da un modo non ancora speculativo di considerare il rapporto tra il pensiero e il suo oggetto, tra il sapere e la verità.

Per questo verso diventa essenziale il confronto anche con la logica trascendentale kantiana che giustamente ha affermato l'esigenza di non considerare i concetti dogmaticamente come dati, dimenticandone la connessione genetica e funzionale con il pensiero. Non a caso nella grande *Logica*, nell'introdurre la logica del concetto e polemizzando aspramente contro quel modo di pensare fondato sulla rappresentazione per cui « avremmo » dei concetti come si « ha » un vestito, un colore ecc., Hegel si richiama proprio a Kant. Una delle dottrine più profonde e più giuste della critica della ragion pura, afferma Hegel, è proprio quella per cui l'unità che costituisce l'essenza del concetto viene riconosciuta come unità originariamente sintetica dell'appercezione, come unità dell'Io penso o appercezione trascendentale. Kant cioè ha messo giustamente in luce che non è possibile comprendere concettualmente l'oggetto, se non riportandolo all'Io, all'universalità del pensiero. Ma l'importanza di Kant per lo sviluppo della logica non si esaurisce nell'aver rivendicato il momento della soggettività, poiché non minore è il suo merito per aver riconosciuto il carattere « necessario » della dialettica, per aver affermato che la dialettica non è semplicemente uno dei possibili modi di argomentare

o di dibattere, ma la legge stessa della ragione. Così Kant ha potuto anche mostrare che l'« apparenza » frutto della dialettica non è affatto il risultato di un errore o di un inganno più o meno accidentale o arbitrario di questo o di quel soggetto, ma la conseguenza delle contraddizioni in cui la ragione si involge necessariamente. Tuttavia la portata della rivendicazione kantiana della dialettica risulta gravemente limitata dal fatto che la contraddizione dialettica sembra riguardare soltanto certi contenuti della ragione (gli oggetti della metafisica), invece di essere riconosciuta come legge di tutta la realtà e, per altro verso, si esplica in una serie infinita di contraddizioni che non si concludono né confluiscono in un momento razionalmente positivo e speculativo. Questo perché Kant si attiene unicamente al cosiddetto « trascendentale », ossia a una concezione ancora astratta del pensiero e della soggettività. Il soggetto appare sì dotato di forme universali e necessarie, ma tali forme sono irrimediabilmente confinate nell'ambito del finito o, più esattamente, nell'ambito d'un'opposizione insuperabile tra finito ed infinito. Da questo punto di vista, infine, si comprende come la logica hegeliana non solo respinga qualsiasi limitazione a un piano formale o a una concezione puramente trascendentale della soggettività e del pensiero, ma neppure possa o debba proporsi una scelta tra diversi metodi di pensiero e di ragionamento (analisi o sintesi, deduzione o induzione) che porterebbe all'affermazione dell'uno e all'esclusione dell'altro; al contrario, il pensiero speculativo consiste proprio nel comprendere la loro rispettiva funzione e necessità all'interno dell'unico processo logico che porta il pensiero dall'astratto al concreto o, meglio, che ritrova all'interno del concreto il significato e la collocazione di quelle determinazioni che l'intelletto fissa in modo astratto.

In quest'ottica va pure considerato l'ultimo problema a cui vorremmo accennare prima di tornare al testo della *Logica* nell'*Enciclopedia*, e cioè il problema dell'« inizio » della logica, che, com'è noto, è stato ed è tuttora, al centro di animate discussioni e di interpretazioni assai discordanti. Una volta chiarito che per Hegel non si ha a che fare con una verità finita, ma con la verità assoluta o, se si preferisce, che il pensiero nella logica coglie la verità assoluta come qualcosa che non gli è esterno, ma che non è altro se non il suo articolarsi in determinazioni che vanno dalla più semplice alla più complessa, è abbastanza comprensibile che proprio il problema dell'inizio di questo processo sia estremamente delicato e presenti notevoli difficoltà.

Qui non solo non si ha a che fare con nulla di puramente psicologico, né con questo o quel contenuto della coscienza, o con questa o quella sua « figura » fenomenologica, ma si ha a che fare con il pensiero puro, che, in questo caso, deve essere, al tempo stesso, estremamente semplice e potenzialmente ricco di sviluppi. Semplice, perché il momento iniziale non può che essere il più povero di determinazioni, ma potenzialmente ricco, perché questa mancanza di determinazioni rientra in un processo totale all'interno del quale soltanto ha senso e funge da inizio. In altri termini, senza per questo voler sminuire o trascurare le difficoltà effettive inerenti all'« inizio » della logica hegeliana, va però tenuto sempre presente il carattere dialettico e speculativo del processo in cui tale « inizio » rientra; è vero quindi che la logica muove dall'essere puro inteso come completa assenza di qualsiasi altra determinazione (e giustamente Hegel reagisce contro i malintesi fondati sull'indebita introduzione di altri significati più o meno tradizionali dell'« essere » in questa sua nozione totalmente pura); per altro verso però questo concetto di essere non può né deve esser considerato isolatamente fuori dalla relazione con il suo opposto, il nulla, all'interno di quell'unità nella quale soltanto entrambi hanno senso, cioè il divenire, e il divenire, a sua volta, fuori dalla relazione alle determinazioni successive dell'essere (qualità, quantità e misura), e quindi dell'essenza e dell'idea. Per ciascuno dei termini della logica vale cioè quell'articolazione triadica all'interno di una totalità, per cui ciascuna delle parti ha senso soltanto nella relazione dialettica a quella che ne rappresenta l'opposto, all'interno di un'unità che, a sua volta, dà luogo a un ulteriore sviluppo triadico comprensibile solo nella totalità del processo. Così, quello che si è detto per il termine più povero e più semplice, in quanto iniziale, e cioè l'essere, si può dire ugualmente per quello più ricco e complesso, in quanto finale e conclusivo, cioè l'idea assoluta. Anche l'idea infatti non può in alcun modo venir compresa e definita se non attraverso la totalità delle sue determinazioni. Questo rende particolarmente difficile ogni discorso sulle singole parti della logica (come del resto dell'intera filosofia hegeliana); da un lato infatti è perfettamente legittimo individuarvi via via la presenza di riferimenti a problemi della storia del pensiero filosofico e scientifico, della logica formale o di quella trascendentale, della metafisica o della filosofia critica; ma, per altro, verso, questi problemi assumono in Hegel un senso profondamente diverso poiché quello che conta e decide del loro significato è la loro

precisa collocazione all'interno del processo dialettico-speculativo. In altri termini, se dovremo accennare sia pur brevemente ai problemi logici « classici » della qualità e della quantità, della relazione e della modalità, del concetto e del giudizio e del sillogismo, non si dovrà mai dimenticare che per Hegel veramente essenziale è la dialettica, la contraddizione che si sviluppa all'interno di questi problemi, o se si preferisce, di questi termini, e li spinge a passare in una sfera più alta.

Precisati così i limiti di qualsiasi discorso sulla logica hegeliana, è possibile darne qualche accenno cominciando con l'indicare la traiettoria complessiva del movimento dalla logica dell'essere a quella del concetto, attraverso quella dell'essenza. A questo proposito è forse utile ricordare che nella grande *Logica* Hegel aveva chiamato « oggettiva » la logica dell'essere e quella dell'essenza, per distinguerle da quella del concetto, chiamata invece « soggettiva ».

Nelle prime due parti della logica, infatti, la realtà, o, se si preferisce, la razionalità del reale viene considerata nelle due dimensioni, per così dire, della superficie e della profondità, del passaggio dalla qualità alla quantità e, attraverso la misura, all'essenza, e della dialettica tra essenza ed apparenza che si conclude nella realtà effettiva; soltanto nella logica del concetto invece la razionalità si configura come « soggettiva » non certo nel senso individuale e limitato del termine, bensí in quel senso ben presente ed operante già nella *Fenomenologia*, per cui la soggettività indica la natura vera e profonda dello spirito che, a differenza dalla sostanza, è principio e risultato delle proprie determinazioni. La natura di questo processo che va dall'essere al concetto attraverso l'essenza può forse venir meglio compresa osservando che la logica dell'essere considera l'essere nella sua immediatezza, mentre la logica dell'essenza lo considera come mediato, come qualcosa all'interno del quale si dispiega appunto la relazione tra essenza ed apparenza, mentre nella logica del concetto questa relazione non è più semplicemente «posta», ma è tornata a sé come nesso, unitario ed articolato insieme, di universalità, particolarità e singolarità, di concetto, giudizio e sillogismo, di concetto soggettivo, oggetto ed idea.

In questo quadro complessivo si sviluppa dunque il movimento dialettico che inizia dall'essere come immediatezza e attraverso la qualità e la quantità giunge alla misura. La dialettica tra essere e nulla infatti ha come risultato il divenire, ma, appunto per questo, dà luogo a qualcosa di nuovo, cioè all'« essere determinato »; se in-

fatti il divenire è un nascere e un perire, tuttavia il perire, in questo caso, non può essere un semplice svanire, altrimenti non si avrebbe un'autentica dialettica, ma una semplice ricaduta in una determinazione più povera di quella del divenire e già da esso superata, cioè in quella del nulla. L'essere determinato dunque rappresenta l'unità che scaturisce dal nascere e dal perire, anche se si tratta di un'unità ancora assai povera e negativa, come aveva ben visto Spinoza quando aveva affermato « *omnis determinatio est negatio* ». L'essere determinato è la sfera della qualità, dell'essere un « qualcosa », la cui negazione è l'alterità, ma un'alterità che gli è interna e costitutiva, poiché il qualcosa è limitato in quanto è mutevole; qualcosa infatti è tale solo in quanto continuamente diventa altro, il quale altro a sua volta è di nuovo un qualcosa che diventa altro, e così all'infinito. Questo è il destino delle cose finite come qualità, giacché la loro finitezza consiste nel fatto che portano in sé il germe della morte, che l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte. Ma perciò stesso la nozione di infinito come continua negazione di questa finitezza, è una « cattiva » nozione di infinito, una nozione puramente negativa, quella nozione di infinito come semplice ulteriorità e « dover essere » che Kant e Fichte hanno identificato con la ragione ed elevato a regola assoluta della razionalità e della moralità, precludendo quindi all'uomo ogni effettiva possibilità di cogliere e realizzare l'infinito. In realtà questa concezione dell'infinito non porta affatto al di là della metafisica dell'intelletto, perché ne presuppone ancora il punto capitale, cioè il dualismo ultimo e irrevocabile tra finito ed infinito, considerati come termini opposti, di cui l'uno sta da una parte, l'altro dall'altra, uno al di qua, l'altro al di là, come se avessero senso pieno e compiuto nella loro particolarità e nel loro isolamento. Così, per un verso, si dice che il finito non è veramente essere, ma, per altro verso, lo si contrappone all'infinito come qualcosa che gli rimane di fronte e non si risolve in esso. Al contrario, la vera ed autentica infinità si ha soltanto se qualcosa diventando altro passa soltanto in sé stesso e realizza quindi una relazione all'altro che è relazione a se stesso, un diventare per sé. Tuttavia perché questo significato vero e affermativo di infinito si realizzi pienamente, sarà necessario ancora un lungo cammino, mentre è importante rilevare che nel passare al « per sé », come superamento dell'opposizione tra il « qualcosa » e l'« altro », Hegel affronta un concetto di notevole importanza sul piano storico, oltre che speculativo, cioè quello di idealismo. Hegel precisa infatti che,

proprio perché il finito non può essere assolutizzato nel suo isolamento, proprio perché ogni finito è in continuo movimento per diventare altro da quello che è, il finito, come essere determinato, non ha soltanto « realtà », ma anche « idealità », non ha la propria verità in se stesso, ma all'interno dell'infinito che lo supera. In questo senso l'idealità del finito, il fatto che nessun finito ha la sua verità in sé, è il principio capitale di ogni filosofia ed ogni vera filosofia è « idealismo ». Quali che siano state dunque le accezioni precedenti e successive di questo termine, dalla decisa portata ontologica del termine « idea » in Platone e nella tradizione platonica, alla sua limitazione gnoseologica ai semplici dati e contenuti di coscienza nell'empirismo, o, almeno, in molto empirismo, è chiaro che in Hegel è invece strettamente connesso a una posizione che intende porsi al di là di qualsiasi alternativa tra ontologia e gnoseologia ed affermare l'unità di pensiero e realtà a cui si giunge quando si riconosce l'« idealità » del finito e il carattere affermativo dell'infinito.

Tornando alla nozione di « per sé » in cui si conclude la qualità, essa corrisponde alla concezione atomistica della realtà tanto in campo fisico, quanto in quello politico (i corpi sono ciascuno « per sé » in quanto atomi, e così i singoli cittadini con la loro volontà rispetto a cui lo stato sarebbe un semplice rapporto esterno) e consente quindi il passaggio alla quantità. Essendo gli atomi in un certo senso tutti indifferenti l'uno rispetto all'altro, sono tra loro in un rapporto puramente estrinseco; in questo senso, la quantità, come tale rapporto, non è ancora vera e propria universalità, poiché non contiene in sé il principio della propria particolarizzazione, bensì è un semplice accostamento di termini. La nozione di quantità pura, così acquisita, comporta al tempo stesso quella di « quanto » o di quantità determinata, di grandezza, giacché la quantità non può che essere unità al tempo stesso continua, in quanto unità dei termini molteplici, ma anche discreta, in quanto implica la molteplicità di tali termini. Da questo punto di vista diventa allora possibile comprendere e spiegare la genesi delle antinomie analizzate da Kant nella sua critica dell'idea cosmologica ed inerenti allo spazio, al tempo e alla materia, antinomie che derivano precisamente dal fatto che tra continuo e discreto non c'è propriamente alternativa, ma soltanto relazione dialettica. Anche nella quantità tornano poi sia la nozione di limite, che quella di infinito, o, meglio, di « cattivo » infinito, ma in un senso ormai del tutto diverso da quello che avevano nella qualità. Il limite, infatti,

qui è identico con la totalità della quantità e può essere estensivo o intensivo, a seconda che sia in sé molteplice oppure in sé semplice; in quest'ultimo caso è il grado. Grandezze estensive e grandezze intensive dunque non sono grandezze di specie diverse, ma, proprio come le grandezze continue e discrete, sono legate da un rapporto dialettico di reciprocità, anche se le grandezze estensive e intensive riguardano non la quantità in generale, come quelle continue e discrete, ma il limite e la determinatezza della quantità. Ad es., la quantità limitata « dieci » come numero cardinale è una grandezza estensiva, ossia indica un ammontare (dieci unità), mentre come ordinale è una grandezza intensiva, ossia indica la posizione di questo ammontare in un ordine (ad es. il decimo grado di una scala). Così, proprio il grado manifesta in sé la contraddizione della quantità e riproduce quindi il progresso all'infinito. Da un lato infatti il grado è la grandezza come semplice e per sé, ma per altro verso è una grandezza limitata assolutamente da ciò che è fuori di essa (che cosa sia « decimo » e che cosa esattamente significhi lo si può determinare soltanto indicando l'ordine di gradi a cui si fa riferimento). In questo senso risulta dunque evidente che il progresso quantitativo all'infinito scaturisce direttamente dalla nozione di quantità limitata che implica appunto la contraddizione tra l'avere in sé e fuori di sé il principio della propria limitazione e determinatezza. Per questo ancora la quantità non ha solo la « possibilità » di venir aumentata o diminuita all'infinito, ma il concetto stesso di quantità implica questo rinviare perennemente al di là di sé, proprio per la contraddizione tra l'essere determinata in sé e il ricevere il senso di tale determinatezza dal di fuori. Così si è giunti pure a enucleare la differenza più profonda tra infinito della qualità e infinito della quantità; in entrambi i casi infatti si ha un andar oltre il finito; ma nell'infinito della qualità questo andar oltre implica un passaggio verso l'altro, mentre nell'infinito della quantità si ha il riprodursi della contraddizione in un ambito omogeneo; è ancora sempre nella quantità e con la quantità che si va oltre la quantità, giacché tale contraddizione tra avere in sé e fuori di sé il principio della propria determinatezza e limitatezza non cambia con l'aumento o la diminuzione della quantità medesima.

Quest'indifferenza della quantità all'aumento e alla diminuzione viene invece superata nella misura, che è una quantità qualitativa, un quanto a cui è legato un modo di essere determinato o una qualità.

In questo senso la misura è una « regola », poiché indica il margine entro il quale qualcosa può variare quantitativamente senza perdere la sua qualità (ad es., il variare della temperatura di un corpo entro il quale però tale corpo rimane liquido, il variare del numero di abitanti di uno stato entro il quale tale stato non perde le sue caratteristiche). A sua volta il variare così determinato e circoscritto implica anche l'« eccedere » dalla misura, cioè lo « smisurato » che è una sorta di misura anch'esso, sia pur contrapposta alla misura nel primo senso del termine; così, ancora una volta, si riproduce il progresso all'infinito, ma non più nella semplice qualità, bensì nella quantità qualificata come misura. Quantità e qualità come negazioni sono dunque al tempo stesso raccolte nell'unità e distinte l'una mediante l'altra e solo mediante l'altra. In tal modo proprio attraverso la dialettica interna alla misura si passa dalla sfera dell'immediatezza a quella della mediazione con sé, come relazione a sé, cioè alla sfera dell'essenza.

Questo passaggio non è però un semplice incremento di complessità concettuale, bensì un vero e proprio rovesciamento di indirizzo e di prospettiva. Anche qui, come nella logica dell'essere, confluisce tutta una serie di problemi del pensiero logico, metafisico e scientifico di cui Hegel mostra che, se e là dove presenta contraddizioni, si tratta di contraddizioni feconde, non di antinomie insuperabili e dogmaticamente intese come prive di via d'uscita o tali da riprodursi all'infinito. Ma la dimostrazione del significato speculativo di tali contraddizioni, il loro dispiegarsi e disporsi secondo una linea di crescente complessità che è un arricchimento e una conquista, avviene, per così dire, nell'arco di due fuochi costituiti dall'essenza e dall'apparenza, da intendersi non come termini estrinseci e alternativi tra loro, ma come la dimensione della riflessione e della mediazione interna all'essere perché possa realizzarsi nel concetto.

Una tale ricchezza del concetto di apparenza che lo solleva dal livello di semplice illusione o inganno, analogo a quello ottico (questo era ancora sostanzialmente il senso di apparenza per cui Lambert[1]

1. Cfr. di Johannes Heinrich Lambert (1728-77), matematico, logico e filosofo tedesco, noto anche per la sua corrispondenza con Kant, l'opera più importante: *Neues Organon*, Leipzig, Wendler, 1764, 2 voll., rist. Hildesheim, Olms, 1965, vol. II, pp. 214-432, *Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*, e per la nozione di « ottica trascendente », p. 220 (trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bari, Laterza, 1977, pp. 600-768, e p. 605).

proponeva una « fenomenologia » intesa come « ottica trascendente » destinata a evitare che si prenda per vero e reale quello che semplicemente sembra tale) a quello ben più alto di tessuto entro il quale soltanto l'essenza si manifesta e si realizza, difficilmente può essere compresa senza ricordare lo sviluppo del rapporto essenza-apparenza negli ultimi decenni del Settecento e nel primo romanticismo. Proprio con la rinascita spinoziana di cui Herder e Goethe sono stati protagonisti, la nozione di sostanza viene infatti integrata con quella di forza e la valutazione spinoziana negativa dei « modi » viene capovolta, in quanto proprio nei « modi », ossia nelle cose finite si scorge la presenza positiva ed operante del *Deus sive natura*, il dispiegarsi infinito delle sue manifestazioni, la sua espressione. Essenza ed apparenza, interno ed esterno, nocciolo e scorza, forza ed estrinsecazione, diventano dunque termini correlativi, privi di senso se isolati e contrapposti in modo assoluto, e comprensibili soltanto nell'unità viva d'un processo che sussiste solo in quanto si articola in dimensioni sempre diverse, e non solo in una serie di variazioni e di incrementi quantitativi.

Tornando poi al testo hegeliano va precisato che la nozione di « riflessione » a cui si è accennato e che è fondamentale per lo studio della logica dell'essenza, indica una sorta di rapporto speculare, di piano di rifrazione per cui nella sfera dell'essenza i termini sono sempre dotati di un'interna duplicità e reciprocità che li costituisce come tali. A differenza della sfera dell'essere, dove si attuava un vero e proprio passaggio da un termine all'altro che comporta lo svanire del precedente nel successivo, nella sfera dell'essenza ciascun termine è qualificato dal riferimento al *suo* altro, in un rapporto di diversità rispetto ad esso che non svanisce, ma permane appunto nella relazione reciproca (si pensi ad es. al rapporto di positivo e negativo nel magnetismo o nell'elettricità ecc.), anche se nella sfera dell'essenza tale relazione è ancora soltanto « posta » e non è ancora in sé e per sé come sarà possibile solo nella sfera del concetto. Ora, l'importante è ricordare che questo carattere speculare, riflesso dei termini che costituiscono la sfera dell'essenza, non è il frutto di un'operazione puramente soggettiva di riflessione, ma corrisponde all'inflettersi dell'essere stesso per realizzarsi, un inflettersi che è un riflettersi sul proprio fondamento per venirne fuori come esistenza, come cosa, e, in tal modo, attraverso il fenomeno giungere alla piena realtà effettiva. Ed è proprio questo a mettere sempre più in evidenza l'insostenibilità della

logica usuale o intellettiva, o quanto meno, della sua pretesa di concernere l'aspetto puramente formale del pensiero, di scoprire leggi valide quali che sia il suo contenuto, ed, anzi, la totale vuotezza di tali leggi se sciolte dal rapporto riflesso, speculare, nel quale soltanto i loro princìpi e le loro formulazioni trovano senso. Così il principio di identità, quello di distinzione, e quello di ragion sufficiente ai quali si riallacciano quelli di non contraddizione, del terzo escluso, degli indiscernibili, sono effettivamente tali ed hanno senso in quanto si articolano in un giuoco di richiami e relazioni reciproche e non si chiudono ciascuno nella singolarità del proprio carattere assertorio che non sarebbe altro se non una vuota e sterile tautologia. Appellandosi questa volta proprio a quel modo di pensare comune su cui crede di fondare la propria legittimità e validità la logica dell'intelletto, Hegel mostra come in realtà nessuno pensi veramente secondo pure tautologie o esclusioni, bensì il pensiero concreto sia una continua ricerca di identità e distinzioni insieme, secondo un processo di cui è l'anima la contraddizione, quella contraddizione concreta e determinata, e non puramente negativa od astratta, che Hegel da sempre ha identificato con la dialettica. Dall'identità e dalla distinzione si giunge quindi al fondamento, come unità e totalità di distinzioni, da cui a sua volta risultano conseguenze, « vengono fuori » cose esistenti (non si dimentichi l'etimologia e il significato del latino *existere*!) e si apre la strada al mondo dei fenomeni considerato come identità dialettica e dinamica di termini, quali interno ed esterno, tutto e parte, forza ed estrinsecazione, contro alle loro astratte contrapposizioni tanto deprecate da Goethe. Si ha cosí un crescendo di complessità destinato ad approdare e concludersi nella realtà effettiva, poiché la « cosa » è ancora soltanto risultato, e la forza è sì principio di estrinsecazione, ma ancora sempre condizionato da una sollecitazione esterna, mentre soltanto la realtà effettiva, come sostanza, è, al tempo stesso, causa e principio proprio della propria attività ed effettività. È questo, anche dal punto di vista storico, uno dei capitoli più interessanti della logica dell'essenza, dove le categorie della modalità [1]

1. Per comodità del lettore può essere utile ricordare la tavola kantiana tanto delle categorie, quanto dei giudizi a cui non solo avremo occasione di fare spesso riferimento nelle pagine successive della nostra introduzione, ma che spesso viene richiamata nel testo hegeliano e, in particolare, nelle *Aggiunte*. Com'è noto Kant trova nella funzione logica dell'intelletto nei giudizi il filo conduttore per enucleare i concetti puri

che Kant considerava concernenti non l'oggetto, ma il suo rapporto alle facoltà conoscitive del soggetto, e cioè possibilità, realtà effettiva e necessità, vengono invece calate all'interno del processo stesso dell'idea in uno dei suoi momenti più delicati, cioè nel passaggio dall'essenza al concetto, dalla logica oggettiva a quella soggettiva (sempre, ovviamente, nel senso specificamente hegeliano di questi termini), Scavando all'interno del concetto di realtà effettiva Hegel mette in luce la differenza, o, se si preferisce, la divaricazione, tra la possibilità (la realtà effettiva nella sua astrattezza) e la contingenza, l'accidentalità, la casualità (la realtà effettiva nella sua pura esteriorità). Attraverso questa divaricazione emerge il rapporto tra realtà effettiva e la condizione, rapporto che consente il passaggio alla necessità, che è, al tempo stesso, mediata in se stessa in quanto circolo di condizioni, e non mediata, in quanto appare, a questo livello, ancora semplicemente come qualcosa che è, cioè come necessità di fatto. Qui intervengono le kantiane categorie di relazione, in quanto la necessità semplicemente « posta » è la sostanza, rispetto alla quale l'esterno ha semplicemente la forma di « accidente »; la sostanza, dunque, è la « potenza assoluta » e si pone come causa, in quanto pone qualcosa che è a sua volta un'altra sostanza con la quale viene a trovarsi in un rapporto reciproco di causalità. In tal modo quella necessità che all'inizio era alla base della sostanza come circolo di condizioni, puramente di fatto, si svela come necessità che pone se stessa e, quindi,

dell'intelletto o categorie e pertanto c'è una corrispondenza nella classificazione tanto degli uni, che delle altre, nel modo seguente:

	giudizi	*categorie*
quantità	universali particolari singolari	unità pluralità totalità
qualità	affermativi negativi infiniti	realtà negazione limitazione
relazione	categorici ipotetici disgiuntivi	inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*) causalità e dipendenza azione reciproca
modalità	problematici assertori apodittici	possibilità esistenza necessità

come libertà. Giunge così all'estrema conclusione la dialettica interna all'essenza, e si apre la strada al suo rovesciamento, dove la riflessione interna all'essere viene superata nella relazione a sé e per sé, ossia nel concetto come soggettività, come principio del proprio sviluppo e della propria realizzazione.

Con la logica del concetto si ha la terza ed ultima parte della logica, che concerne rispettivamente il concetto soggettivo, l'oggettività e l'idea. Ora, proprio nello studio del « concetto soggettivo » forse meglio che altrove è possibile scorgere tutta la distanza della logica hegeliana da quella tradizionale. Come Hegel stesso sottolinea, è infatti proprio in questa parte che vengono esaminati gli elementi essenziali della logica tradizionale (concetto, giudizio e sillogismo), se si prescinde dalle leggi del pensiero (identità, non contraddizione ecc.) già incontrate nella logica dell'essenza e dalla mescolanza di materiale psicologico, metafisico ed empirico di cui è stata appesantita nel corso dei secoli la trattazione dell'elemento logico vero e proprio. Ma l'importante è notare che nella logica tradizionale quegli elementi sono stati studiati, secondo Hegel, come pure determinazioni formali o intellettive indifferenti al loro contenuto, per cui la logica si è risolta e ridotta a una semplice « storia » del tutto superflua, ossia a una loro semplice enumerazione e classificazione. A questo proposito, ed in particolare anche rispetto a quest'uso del concetto di « storia » rispetto alla logica tradizionale, è molto illuminante quello che Hegel dice della logica aristotelica nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*: « Come tutta la filosofia di Aristotele, anche la sua logica (una sorta di storia naturale delle forme spirituali che le studia come nella storia naturale vengono considerati l'animale, l'unicorno, il mammut – quale bestia mai sia – gli insetti, i molluschi) ha essenzialmente bisogno di essere rifatta e rifusa in modo che la serie delle sue determinazioni sia messa in una totalità sistematica necessaria; ma una totalità sistematica non nel senso che si proceda a una corretta suddivisione delle sue parti e nessuna parte venga dimenticata e che tutte vengano anche presentate nel loro ordine dovuto, bensì nel senso di giungere a un'unica totalità organica vivente in cui ogni parte vale come parte e soltanto la totalità come tale ha verità. Proprio per questo inoltre la singola forma logica non ha alcuna verità in se stessa, non perché è forma o pensiero, ma perché è forma determinata, pensiero determinato, forma singola e come tale deve valere. Ma come sistema, come forma assoluta che padroneggia questo contenuto, il

pensiero ha il suo contenuto in se stesso, ha la distinzione; è filosofia speculativa, contenuto, che è immediatamente soggetto e oggetto; il concetto e l'universale sono le essenze delle cose... la forma logica che si supera come questa forma determinata rinuncia con ciò stesso alla pretesa di valere in sé e per sé. Allora la logica è la scienza della ragione, è filosofia speculativa dell'idea pura dell'essenza assoluta, non opposizione tra soggetto e oggetto, perché quest'opposizione rimane nel pensiero »[1].

Senza per questo sottovalutare l'importanza dei rilievi che possono essere fatti circa la diversa articolazione della logica hegeliana rispetto a quella aristotelica o ad altre, va sottolineato che la differenza essenziale non sta in questa o quella parte, bensì nella diversità fondamentale di impianto, per cui la forma logica riscatta il suo carattere puramente formale e diventa invece contenuto a se stessa nel suo movimento necessario e assoluto, incondizionato e totale. In questo senso allora si può ben comprendere come per Hegel universalità, particolarità e singolarità non possano in alcun modo venir intese come caratteristiche o proprietà dell'uno o dell'altro concetto, ma solo come « momenti » interni del concetto che è veramente concreto in quanto realizza l'unità dialettica di universalità, particolarità e singolarità in se stesso.

Tuttavia non è solo nei riguardi della logica tradizionale e formale che va sottolineata la peculiarità della dottrina hegeliana del concetto, ma anche all'interno della logica hegeliana stessa, rispetto alla dottrina dell'essere e dell'essenza di cui è la sintesi. Con il concetto si passa infatti in una sfera che non è più quella dell'immediatezza dell'essere e delle sue determinazioni, né quella della relazionalità dell'essenza e dell'apparenza, giacché il concetto è libera esplicitazione di una « potenza » che è sostanziale per sé, è una totalità in cui ciascun momento è l'intero. Da questa prospettiva diventa allora possibile cogliere la differenza tra i momenti del concetto (universalità, particolarità e singolarità) e le determinazioni della riflessione a cui corrispondono (identità, distinzione e fondamento). Se infatti è vero che le determinazioni della riflessione, come si è visto, hanno un carattere intrinsecamente relazionale, si dispiegano però nella dialettica di essenza ed apparenza, e quindi in un certo senso, osserva He-

1. HEGEL, XVIII, 415-16.

gel, possono e devono essere colte come « separate »; infatti, certamente l'identità rinvia alla distinzione, la distinzione presuppone l'identità e rinvia al fondamento, e il fondamento è l'unità di identità e distinzione, ma questo loro rapporto non è posto come riferimento costitutivo diretto in modo che ciascuna di quelle tre determinazioni non sia altro che un momento della loro totalità. In altri termini, si tratta ora di cogliere il rovescio della funzione di diaframma, di spettro, di prisma, proprio dell'apparenza, che rispetto alle determinazioni dell'essere rappresentava un progresso, giacché ne consentiva l'esplicitazione e la manifestazione, mentre rispetto al concetto rappresenta, per così dire, ancora un momento di isolamento e di separatezza che non consente altrettanta limpidezza quanta se ne può trovare soltanto nelle relazioni interne al concetto. Universalità, particolarità e singolarità infatti sono sì identità, distinzione e fondamento, ma con l'« esplicito significato » di contenere ciascuna tutte le altre determinazioni e di costituire quindi ciascuna un momento e la totalità al tempo stesso, essendo questa la caratteristica propria di ciò che è libero e vivente, quale è appunto il concetto.

Si tratta d'una concezione assai complessa del concetto, alla cui comprensione fanno indubbiamente da ostacolo abitudini e tendenze consolidatesi nella storia del pensiero filosofico e che portano ad intendere l'universalità come qualcosa di estrinseco ed anteriore alla particolarità e alla singolarità, oppure come semplice risultato di un processo di astrazione e di comparazione di termini di per sé particolari e singolari, e quindi isolati, separati ed indifferenti rispetto all'universalità che vi sopraggiunge dall'esterno e ad opera di una riflessione puramente soggettiva. Ma forse, per penetrare questa concezione così specifica del concetto e della sua vita in Hegel, può essere utile ricordare un tratto caratteristico del discorso hegeliano specialmente in questa parte della logica, cioè la tendenza a segnare con cura la differenza tra nome e concetto, tra proposizione e giudizio. Non a caso rifacendosi spesso proprio a uno dei termini che nella tradizione filosofica si sono caricati del significato più alto e complesso, cioè il termine « Dio », Hegel sottolinea come a livello linguistico, come semplice nome, questo termine non ha alcun significato preciso e definito e può dar luogo alle rappresentazioni e agli accostamenti più banali ed arbitrari, mentre soltanto attraverso lo sviluppo del pensiero nel giudizio e nel sillogismo si arriva alla sua comprensione.

Giudizio che, come si vedrà meglio più avanti, anch'esso non si può identificare estrinsecamente con la semplice forma grammaticale della proposizione, ma risulta essere veramente tale soltanto a seconda del modo in cui viene problematizzato e fondato il rapporto tra soggetto e predicato. Allora universalità, particolarità e singolarità non saranno caratteristiche di questo o quel concetto rispetto ad altri, ma, viceversa, saranno i momenti necessari attraverso cui il concetto si dispiega. Non può esserci infatti universalità come pura identità generica a se stessa, ma l'universalità deve specificarsi nel particolare e concretizzarsi in un singolare, anche se vale esattamente l'inverso, e cioè non è possibile una conoscenza concettuale di qualcosa di singolare se non cogliendone il carattere specifico e particolare all'interno dell'universalità. Come dice Hegel stesso, l'universalità è piuttosto l'anima del concetto che lo porta a realizzarsi nella molteplicità e diversità del singolare, conservandosi in esso, proprio perché non vi fa irruzione dall'esterno come potenza violenta e nemica, ma vi opera dall'interno come una potenza libera, simile all'amore e alla forza creatrice. Anzi, le usuali concezioni di Dio, della vita, dello spirito, riducono questi termini a vuote ed esangui generalità proprio perché non sono in grado di intendere questo rapporto attivo e concreto tra universalità, particolarità e singolarità che non solo definisce il concetto, ma dispone anche dal suo interno la via del suo sviluppo nel giudizio e nel sillogismo. Proprio in quanto la singolarità, infatti, è una sorta di doppia negazione, una negazione di quella prima negazione che è la particolarità rispetto all'universalità, si contrappone sì all'universale, ma riferendosi ad esso come a qualcosa che non le è estrinseco ed estraneo, bensì è il principio dalla cui scissione soltanto la singolarità prende e conserva significato.

Il giudizio, quindi, non è qualcosa che sopravviene al concetto mediante una combinazione esterna di concetti, un'« operazione » compiuta dal pensiero cosciente, ma, al contrario, è frutto della vita stessa del concetto che lo spinge ad articolarsi, a divaricarsi in termini opposti, come del resto accade in tutta la realtà finita. In questo senso Hegel può affermare che tutte le cose finite, in quanto finite, sono « giudizio », proprio come – lo si vedrà tra poco – l'intera realtà nella sua razionalità è « sillogismo ». Ma allora, come non basta attribuire un predicato a un soggetto perché ci sia propriamente giudizio, così non sarà sufficiente una considerazione puramente estrinseca delle diverse forme di giudizio, come è stata compiuta di solito nella logica,

bensì si dovrà cogliere l'evoluzione graduale del giudizio in forme di crescente complessità dialettica e portata speculativa, dal giudizio qualitativo a quello di riflessione, a quello di necessità per giungere al giudizio del concetto. La logica, cioè, non può limitarsi a una semplice « classificazione » analitica dei giudizi in base al fatto che i loro termini siano universali, particolari o singolari e il rapporto tra questi termini sia di affermazione, di negazione e così via, ma deve invece commisurare i diversi tipi di giudizio al grado di sviluppo che rappresentano in un processo che ha come meta la verità quale corrispondenza tra oggetto e concetto.

In questo senso la logica hegeliana prende le mosse dal giudizio qualitativo (positivo, negativo e infinito) che è il tipo più povero ed astratto di giudizio, perché tra soggetto e predicato c'è un semplice rapporto di « inerenza »; un tipo di giudizio rispetto al quale propriamente non ha senso parlare di « verità », giacché si tratta al più di « esattezza ». Nel giudizio qualitativo infatti non si stabilisce in alcun modo se ci sia una conformità interna e necessaria tra l'oggetto e il concetto, ma ci si limita a constatare, a livello di percezione o di rappresentazione, una sorta di punto di contatto isolato tra di essi, come quando si dice che « la rosa è rossa ». Eppure già in questo rapporto di inerenza, come si è detto, tanto povero, è possibile vedere svilupparsi il movimento dialettico che porta al suo superamento. Il giudizio positivo infatti non può non rovesciarsi in quello negativo, perché tanto il soggetto quanto il predicato hanno un'infinità di altre determinazioni che non spettano loro reciprocamente (la rosa può avere infiniti altri colori e, rosse possono essere infinite altre cose). In altri termini, il soggetto non coincide affatto con la proprietà che gli viene attribuita e il predicato non si esaurisce in quel soggetto. Proprio per questo, a sua volta, la negazione non è solo determinata, ma si rivela infinita, e si passa così al terzo tipo di giudizi qualitativi, quelli infiniti che segnano la completa dissociazione tra soggetto e predicato, tra singolare e universale manifestandone l'inadeguatezza reciproca [1]. Indubbiamente questa scissione porta a giudizi che suonano non solo astratti, ma pressoché vuoti ed assurdi come « lo spirito non è un

1. Può essere chiarificatore l'esempio riportato nell'*Aggiunta* al § 173: la malattia è un giudizio semplicemente negativo, perché nega questa o quella funzione vitale, ma lascia sussistere ed operare altre funzioni vitali, mentre la morte è un giudizio negativo infinito perché produce la completa scissione tra corpo ed anima.

elefante », « un leone non è un tavolo » e così via. Anche qui però si tratta di cogliere la loro funzione nello sviluppo graduale delle forme di giudizio, e precisamente di intendere che comportano il completo ritorno su di sé di ciascuno dei due termini, soggetto e predicato, in un'identità di ciascuno che non è più immediata, puramente sensibile o rappresentativa, ma acquisita attraverso il passaggio dal giudizio positivo a quello negativo e a quello infinito. Si esaurisce così il rapporto di inerenza e si apre la via a un rapporto più complesso, dove il giudizio non può più limitarsi a considerare i termini nella loro immediatezza, ma deve esprimere la loro relazione, una loro relazione che ormai è di « sussunzione », giacché è condizionata dal superamento della singolarità del soggetto, dalla sua inclusione sotto un universale che ha in sé un principio di collegamento di diversi singolari secondo un criterio. Un esempio forse può chiarire il senso di questo sviluppo: diverso è dire « questa rosa è rossa », dal dire « questa pianta è medicinale »; nel primo caso, nel giudizio qualitativo positivo ci si limita a constatare dall'esterno una caratteristica empirica o sensibile di quel soggetto, mentre nel secondo, nel giudizio singolare di riflessione, non è più un'operazione estrinseca di chi formula il giudizio a portare il soggetto oltre di sé, bensí è il soggetto che nella sua riflessione interna va oltre la propria singolarità, ha una relazione che non ha più carattere semplicemente empirico o immediato; quando si dice di una pianta che è medicinale si indica infatti qualcosa di essenziale, qualcosa che non spetta a « questa » pianta esclusivamente nella sua singolarità, bensì le spetta in quanto è una pianta di una determinata specie, cioè in quanto la singolarità si riflette attraverso la specie (particolare) in una totalità che è il genere (universale). Nei giudizi di riflessione (e cioè i giudizi singolari, particolari e universali) la sussunzione del soggetto al predicato comporta quindi il riferimento alla « natura interna » del genere in base alla quale soltanto il rapporto tra singolare, particolare e universale si rivela necessario, e questo implica il passaggio al giudizio di necessità. Questo giudizio si articola a sua volta in categorico, ipotetico e disgiuntivo, in corrispondenza alle tre determinazioni dell'essenza come realtà effettiva, e cioè la sostanza, la causa e l'azione reciproca. La possibilità del giudizio categorico (« la rosa è una pianta », « l'oro è un metallo » ecc.) si fonda infatti sul riferimento a caratteri sostanziali, e, in questo senso, si può anche dire che ogni sostanza è un

giudizio categorico perché esprime e realizza un fondamento necessario. Ma il giudizio categorico non rende ancora esplicito il legame necessario tra il genere e la specie, il loro rapporto non è ancora mediato, e questo può avvenire soltanto mediante il giudizio ipotetico che stabilisce tra di loro un nesso di causalità, coglie nel genere il principio della sua specificazione, mentre soltanto con il giudizio disgiuntivo il genere viene riconosciuto come totalità delle sue specificazioni.

Con il giudizio di necessità comincia dunque a porsi propriamente il problema della verità nel giudizio, poiché non si tratta più semplicemente di un accostamento empirico tra soggetto e predicato, come nel giudizio qualitativo, o di una relazione tra due termini presupposti quali rispettivamente indipendenti, come nel giudizio di riflessione, bensì di un rapporto sostanziale e necessario tra soggetto e predicato che si rivela fondato sul nesso genere-specie-singolo, anche se soltanto nel giudizio del concetto questo rapporto trova piena e completa realizzazione. Soltanto nel giudizio del concetto infatti, e precisamente nei giudizi assertori, problematici e apodittici, viene posta al centro la questione se sussiste accordo tra l'oggetto e il concetto in base al concetto, se l'oggetto è come dev'essere, come il concetto vuole che sia. Nel giudizio assertorio poi (« questa cosa, quest'azione, è buona, è vera ecc. ») tale accordo viene semplicemente affermato, ma senza che ancora se ne possa escludere l'opposto, o, più precisamente, non in modo da superare l'accidentalità del nesso tra soggetto e predicato, che viene a sua volta espressa dal giudizio problematico. Soltanto nel giudizio apodittico invece tale accidentalità viene definitivamente superata in quanto l'accordo dell'oggetto con il concetto viene affermato in base alla costituzione effettiva del soggetto, e quindi in modo necessario. Il giudizio diventa così unità veramente mediata di soggetto e predicato, e la copula non si limita più ad esprimere il loro legame, ma si « riempie », esprime ormai l'unità necessaria dei momenti come loro totalità e viceversa. In tal modo, attraverso il giudizio, il concetto ritorna a se stesso e si compie nel sillogismo.

Anche per il sillogismo, e, se possibile, ancor più per il sillogismo, vale la considerazione già avanzata per il giudizio, e cioè che non si tratta di una semplice operazione cosciente o soggettiva, bensì di un processo e di un rapporto che costituisce la natura più profonda della realtà. Proprio perché il giudizio come partizione corrispondeva an-

cora alla finitezza delle cose, il sillogismo rappresenta invece la negazione della loro separatezza, la loro integrazione in una totalità, una negazione della distinzione che porta a compimento l'unità totale dell'identità e della distinzione. Come dunque Hegel aveva potuto dire che, in un certo senso, tutte le cose finite sono un giudizio, così ora può affermare che tutto è sillogismo e che il sillogismo è il fondamento essenziale di ogni vero e la definizione dell'assoluto. Anche qui però si ha che fare con uno sviluppo progressivo dalla forma più immediata ed astratta del sillogismo, quello qualitativo, a quello della riflessione per giungere a quello della necessità. Nel sillogismo qualitativo o dell'essere determinato i termini sono ancor presi come separati, quali li considera l'intelletto, il loro legame è stabilito solo in rapporto alla loro immediatezza e in modo contingente, non si riflettono ancora in se stessi, non sono ancora in un rapporto di necessità. Le prime tre figure del sillogismo qualitativo si distinguono tra di loro in quanto i tre momenti del concetto (singolarità, particolarità e universalità) fungono via via da termine medio. In tal modo viene superata la loro differenza, non ne rimane altro che l'indistinzione, l'uguaglianza e si ha il sillogismo quantitativo o matematico che considera la semplice uguaglianza dei termini tra loro. Ma in quanto lo sviluppo del sillogismo qualitativo ha realizzato un circolo di mediazioni tra i diversi momenti del concetto, l'unità mediatrice del concetto non è più soltanto particolarità astratta, ma unità della singolarità e dell'universalità giunta a sviluppo, unità riflessa di queste determinazioni. Si ha così il sillogismo della riflessione dove ogni figura presuppone quella successiva o, se si preferisce, rinvia ad essa dal suo interno, la richiede per esserne fondata. La prima figura infatti è il sillogismo della totalità (« tutti gli uomini sono mortali ecc. ») che si rivela manchevole in quanto per stabilire tale condizione è necessario ricorrere all'induzione (aver preso in considerazione mediante l'esperienza tutti gli uomini); si passa perciò al sillogismo dell'induzione che a sua volta si rivela manchevole giacché l'induzione dovrebbe essere completa, il che non è mai possibile attraverso la semplice esperienza, per cui nell'esperienza occorre procedere secondo analogie (sillogismo dell'analogia) assumendo il singolare non più come tale, ma per la sua appartenenza a un genere. Sono poste in tal modo le condizioni per il sillogismo della necessità (categorico, ipotetico e disgiuntivo) dove il rapporto tra singolo, specie e genere

si articola come totalità dei momenti che si racchiude in sé stessa e rappresenta quindi la realizzazione del concetto e il passaggio all'oggetto.

In tal modo la trattazione hegeliana lascia l'ambito dei problemi considerati usualmente specifici della logica per investire invece tutta una serie di rapporti che, dal meccanismo al chimismo e alla teleologia, si eplicano tanto nella natura quanto nella storia. Hegel stesso sembra avvertire il disagio del lettore quando rileva che il passaggio dal concetto all'oggetto, almeno a prima vista, può sembrare strano. Ma, in realtà, precisa subito Hegel, basta riflettere su che cosa significa veramente oggetto per comprendere il significato e la legittimità di questo passaggio, giacché la nozione di oggetto non può affatto esser ridotta a quella, assai più povera, di essere o di cosa esistente o di realtà effettiva in generale, ma indica ciò che è in sé indipendente e costituisce una totalità. È quindi essenziale, anche a questo punto, sottolineare la peculiarità della logica hegeliana, che, ben lungi dal limitarsi allo studio delle forme del pensiero, intende seguire ed esporre criticamente la crescente complessità e ricchezza di determinazioni che sono, al tempo stesso, del pensiero e della realtà e fuori delle quali non può certo essere collocata o compresa l'oggettività. In altri termini, come per Hegel si può giungere a comprendere i temi tradizionali della logica (concetto, giudizio e sillogismo) solo alla luce dello sviluppo dell'essere e dell'essenza, così, a loro volta, concetto, giudizio e sillogismo non rappresentano un'area logica in sé conclusa ed autosufficiente, ma giungono alla loro completa realizzazione soltanto nell'idea, e, quindi, attraverso l'oggettività come secondo momento della logica del concetto. Viceversa, la nozione di oggettività può essere compresa adeguatamente nella sua differenza dalle determinazioni dell'essere e dell'essenza soltanto alla luce di quanto si è realizzato nel concetto. Se l'oggetto non ha più semplicemente delle proprietà come la cosa, non è più semplicemente una sostanza a cui ineriscano accidenti e così via, è perché tutti questi rapporti, tutte queste determinazioni sono « tramontate nel concetto », ossia sono determinazioni che attraverso il concetto si sono rivelate come troppo semplici e relativamente astratte per esprimere la vita dell'oggetto.

Si tratta dunque di proseguire il cammino e seguire la dialettica che porta dall'oggetto all'idea attraverso il meccanismo, il chimismo e la teleologia. Caratteristica essenziale dell'oggetto infatti è quella

di essere la totalità e al tempo stesso l'indipendenza delle sue determinazioni, di essere pertanto « contraddizione assoluta » del molteplice nella sua indipendenza e, al tempo stesso, nella sua dipendenza. La prima determinazione del rapporto oggettivo è quindi la relazione dell'oggetto ad altri oggetti altrettanto indipendenti e dipendenti da esso, come avviene appunto in un composto, in un « aggregato »; è il « meccanismo formale » come rapporto puramente estrinseco di azione e reazione. Ma il meccanismo non può essere semplicemente formale, indifferenziato, perché ciascun oggetto è costituito altrettanto essenzialmente da una sorta di riflessione su se stesso che è la sua unità negativa con sé. L'oggetto, cioè, ha una sorta di « centralità », tende a un centro dentro e fuori di sé, e di qui nasce quello che Hegel chiama il « meccanismo differenziato » e di cui adduce come esempi la gravità, gli appetiti, l'istinto sociale ecc. A sua volta questa centralità dà luogo al « meccanismo assoluto » in quanto ogni centro non rinvia soltanto ad altri singoli centri fuori di sé, ma a una centralità universale come si può vedere ad es. nell'organizzazione dello stato o nel sistema solare.

In quanto poi con il meccanismo assoluto viene negata l'immediatezza degli oggetti e posta la loro differenza si apre la strada a un rapporto più complesso dove gli oggetti sono unificati in base a proprietà determinate, ed è quello che avviene nel « prodotto neutro », ossia nel chimismo. Anche qui però sussiste ancora una certa estrinsecità tra le due direzioni possibili del rapporto, che sono la riduzione di ciò che è differente al prodotto neutro e la differenziazione del neutro. È facile infatti osservare che il prodotto chimico è sì « separabile », ma non ha in sé il principio motore ed animatore della separazione e differenziazione. Soltanto con il concetto di fine, pertanto, si ha il superamento di quest'estrinsecità e l'oggetto risulta libero e per sé.

Anche nella teleologia si ha dapprima un momento puramente formale ed astratto poiché il fine è anzitutto come finalità esterna, come potenza estranea e negativa rispetto al materiale di cui si serve. Ma questa contraddizione tende a superarsi in quanto meccanismo e chimismo, quali momenti puramente ausiliari, tendono a cooperare dall'interno alla realizzazione del fine, sia pur senza che possa venir loro attribuita una qualsiasi intenzionalità in questo senso. Si tratta di quella che Hegel chiama l'« astuzia della ragione »: tanto sul piano

naturale quanto sul piano storico accade infatti che le cose vengano, per così dire, lasciate giuocare il loro giuoco, svilupparsi ed operare secondo la loro natura e per affermare questa soltanto; tuttavia da questo giuoco, da questo modo di operare derivano risultati diversi e superiori rispetto alla semplice affermazione della natura e delle leggi di ciascuno degli elementi in giuoco. In tal modo l'indipendenza dell'oggetto, che era stata già in parte superata nel rapporto meccanico e in quello chimico, si consuma nella sua completa identificazione con il concetto e si ha l'idea come unità di concetto e di oggettività.

Dopo tutto il cammino percorso può essere perfino superfluo ribadire a questo punto che la nozione di idea in Hegel non deve affatto essere intesa in un qualsiasi senso limitato e limitante, sia esso gnoseologico o ontologico. L'idea non è certo una semplice ed umbratile rappresentazione contrapposta alla realtà corposa ed effettiva, ma non è neanche, come voleva Kant, un semplice concetto puro di una ragione irrimediabilmente chiusa nella propria soggettività e costretta ad attendere sempre un'impossibile verifica al di là del fenomeno. L'idea dunque è realtà, somma realtà, ma non certo nel senso di un modello ontologico eterno ed immutabile che lasci fuori di sé, come semplicemente inferiore o contrapposta, la realtà storica e naturale. Così pure l'idea non è semplicemente sostanza, ma soggetto in quanto ha in sé il principio del proprio movimento e del proprio sapere, e, ancora, non è semplice unità di soggetto e oggetto, di spirito e natura, perché la nozione di unità come identità può far pensare a qualcosa di statico e di esterno e contrapposto rispetto al concetto. Più esatto è dire che l'idea è processo, anche per sottolineare il fatto che l'idea propriamente non è idea di questo o di quello, ma è idea di se stessa, è principio delle proprie determinazioni e in questo senso ha come momenti costitutivi la vita e il conoscere.

Più che soffermarci sulle determinazioni di questi due momenti, molte delle quali torneranno più ampiamente in questione nella filosofia della natura e dello spirito, ci sembra invece importante riprendere una questione a cui abbiamo ripetutamente accennato e che soltanto alla luce della trattazione dell'idea può essere definitivamente chiarita. Si tratta del paradosso tipico del pensiero hegeliano per cui il problema del metodo non può avere affatto un carattere preliminare o una funzione pregiudiziale, ma ha senso semmai soltanto in sede conclusiva. Soltanto quando si è pienamente compreso che l'idea non

è qualcosa di alternativo rispetto all'intelletto – come l'intelletto stesso vorrebbe dimostrare nella sua pretesa che le definizioni dell'idea danno luogo a contraddizioni insuperabili – ma è principio della propria determinazione in momenti diversi, e quindi non lascia fuori di sé neppure i procedimenti dell'intelletto, bensì li spiega e li fonda, soltanto allora è possibile comprendere perché le diverse linee metodologiche emerse e scontratesi nella storia del pensiero non sono termini di una scelta, ma tutte devono essere intese nei loro limiti e nella loro funzione. Analisi e sintesi, definizione, divisione, teorema, induzione e deduzione, e così via tutti i termini che più spesso compaiono nell'ambito delle trattazioni metodologiche e che tante volte sono stati presentati come metodi tra loro esclusivi e alternativi, rientrano invece tutti, ciascuno con la propria funzione, all'interno di quel metodo assoluto che è la dialettica come movimento interno ed immanente all'idea nel suo autodeterminarsi. Così, ad es., se analisi e sintesi a livello dell'intelletto e della finitezza possono venir contrapposti, dal punto di vista dell'idea risultano come aspetti complementari della dialettica in quanto essa non è affatto riflessione esterna, ma prende la determinatezza dal suo oggetto stesso, poiché essa stessa ne è il principio e l'anima. Così la dialettica è analitica, in quanto pone soltanto ciò che è contenuto immediatamente nel concetto, ma sintetica, perché, « ponendolo », introduce una distinzione che nell'immediatezza non era ancora posta. Il metodo assoluto è dunque un circolo di circoli in cui viene ripresa e fondata la distinzione tra l'inizio, lo sviluppo e la fine del processo stesso, in modo da farne risultare in piena trasparenza l'unità e l'articolazione, la reciprocità e la funzionalità dei momenti. L'idea non è certo assoluta come un risultato che possa in qualche modo venir sciolto o contrapposto al processo da cui deriva, ma, al contrario, è risultato soltanto allo stesso titolo per cui è inizio e processo, e viceversa. In altri termini, l'idea è assoluta e si sa come assoluta proprio e soltanto perché non ha un contenuto particolare, ma il suo contenuto è la totalità della forma, il « sistema dell'elemento logico ». Per l'idea assoluta non vi sono più passaggi, come nell'essere, né determinazioni reciproche, come nell'essenza, né dell'idea assoluta può esservi ancora una definizione per cosí dire scalare come dei suoi momenti, per cui ad es. si diceva che la quantità era un momento intermedio tra qualità e misura o il giudizio un momento intermedio tra concetto e sillogismo ecc. Assoluto nel caso del-

l'idea indica precisamente ciò che si è sciolto da qualsiasi condizione o riferimento estrinseco, ciò che si spiega da sé e per sé, ed è costituito da un movimento interno che ha se stesso come regola e scopo ed approda al sapere di se stesso. È questa la ragione più profonda per cui una corretta impostazione del problema del metodo, che non sia più prigioniera dei limiti del finito e dell'intelletto, può aversi solo in sede di conclusione della logica, perché soltanto la totalità del processo è la dimostrazione della propria validità e non può averne alcun'altra fuori di sé.

Questa completa circolarità dell'idea che si realizza nell'idea assoluta non è però l'ultima parola della logica hegeliana, anzi è l'inizio di un nuovo processo che attraverso la natura porta allo spirito, poiché l'idea, giunta alla propria assoluta libertà, « decide » di « licenziare »[1] liberamente sé da sé come natura. Anche per idea, natura e spirito vale dunque quell'articolazione sillogistica per cui nessun dei tre termini è tale nel suo isolamento, ma, pur nella peculiarità delle rispettive posizioni e funzioni, ciascuno rinvia all'altro per la completa realizzazione della propria razionalità, e, in questo senso, la logica, pur nella sua interna compiutezza, si inserisce dialetticamente nel disegno complessivo del « sistema » di cui l'*Enciclopedia* è espressione.

1. Hegel usa *entlassen* che ha una gamma assai vasta di significati; licenziare, congedare, mettere in libertà, lasciar andare ecc. Trattandosi di un rapporto speculativo così complesso e pertanto irriducibile a livello di immagine o di rappresentazione come quello tra l'idea e la natura, ci sembra difficile una traduzione veramente soddisfacente. Alla fine abbiamo preferito « licenziare » ma nel senso ben preciso in cui si parla di « licenziare le bozze, licenziare un libro per la stampa ». È l'atto con il quale e per il quale qualcosa che non si spiega e non avrebbe vita senza l'autore, comincia una sua propria vita che ormai non è più identica a quella dell'autore, ne è per così dire un'esteriorizzazione, un'alienazione, ma sempre per una libera decisione dell'autore.

NOTA BIOGRAFICA

1770 (27 agosto) Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce a Stoccarda, capitale del ducato del Württemberg. Il padre Georg Ludwig, funzionario dell'amministrazione ducale, apparteneva a una famiglia protestante originaria della Carinzia e rifugiatasi nel Württemberg al tempo della Controriforma. La madre, Maria Magdalena Fromm, di cui Hegel conservò per tutta la vita il più caro e devoto ricordo, muore già nel 1783.

1777 Entra nel Gymnasium della sua città dove compie regolarmente gli studi fino al 1788 e riceve la consueta formazione umanistica. Oltre allo studio dei classici greci e latini e di testi sacri in greco ed in ebraico, Hegel si impegna in vaste letture di cui tiene scrupolosamente notizia e raccoglie estratti, come risulta anche da un suo *Tagebuch* [*Diario*], in parte in tedesco e in parte in latino, che va dal 1785 al 1787. Sono opere di letteratura classica, di storia letteraria, di estetica, di filosofia e, in parte, di scienze a cui Hegel rivolge l'attenzione, mostrando particolare interesse al problema della storia, del suo sviluppo e delle sue leggi. Di questo periodo rimangono alcuni brevi componimenti come quello su *Die Religion der Griechen und der Römer* [*La religione dei Greci e dei Romani*] del 1787 e su *Einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den neueren* [*Alcune differenze caratteristiche dei poeti antichi rispetto a quelli moderni*] del 1788.

1788 Il 27 ottobre Hegel si iscrive all'università di Tubinga ed entra con una borsa di studio ducale per lo studio della teologia nello *Stift*, una sorta di collegio teologico destinato alla formazione degli ecclesiastici protestanti per il ducato. Lo *Stift* prevedeva un biennio di studi filosofici e un triennio di studi teologici. Alla conclusione del biennio, il 27 settembre 1790 Hegel consegue il titolo di *Magister philosophiae* e nel giugno del 1793 conclude gli studi teologici conseguendo il titolo di *Kandidat* che apriva la strada alla carriera ecclesiastica. L'atmosfera culturale dello *Stift* era fortemente impregnata di motivi illuministici, lessinghiani e kantiani. Tra i do-

centi di maggior rilievo con cui si incontra Hegel sono il teologo G. Chr. Storr (1746-1805) assertore di un « soprannaturalismo biblico » svolto attraverso un attento confronto con l'illuminismo e con ampio uso di argomentazioni storiche e filosofiche, e il professore di filosofia J. Fr. Flatt (1759-1821) che riprendeva motivi wolffiani in polemica contro il criticismo kantiano, considerandone soprattutto i rapporti con la religione e le conseguenze del riconoscimento dei limiti della ragione rispetto ai problemi di fede. A Tubinga Hegel stringe amicizia con due condiscepoli che saranno tra le figure più grandi della cultura tedesca del tempo e avranno notevole influenza per lo sviluppo del suo pensiero: il poeta Fr. Hölderlin (1770-1843) e il filosofo Fr. W. J. Schelling (1775-1854). Letture preferite di quegli anni sono Rousseau e Lessing, a cui si accompagna una viva attenzione per gli sviluppi più recenti della filosofia tedesca, dalle opere di Kant (1724-1804) ai primi scritti di Fichte (1762-1814) e alla polemica sullo spinozismo sollevata da Jacobi (1743-1819), polemica in cui intervennero anche J. G. Herder (1744-1803) e J. W. Goethe (1749-1832) e che segnò un momento importante per la formazione del classicismo, del romanticismo e dell'idealismo tedesco. Come la maggior parte degli *Stiftler* Hegel si entusiasma per la Rivoluzione francese di cui segue con grande interesse gli sviluppi, partecipando addirittura, come si racconta, a una festa rivoluzionaria insieme a Hölderlin e Schelling, festa che consisteva nel piantare l'albero della libertà.

1793 Terminati gli studi teologici e dopo aver trascorso alcune settimane nella sua città natale, Hegel alla carriera ecclesiastica preferisce quella di precettore, ed accetta un posto presso un'antica famiglia di Berna, gli Steiger. A Berna, dove rimane dal 1793 al 1796, Hegel approfondisce i suoi studi storico-teologico-religiosi e, in particolare, il problema dello sviluppo del cristianesimo. Nascono così alcuni scritti, rimasti allora inediti, come *Das Leben Jesu* [*La vita di Gesù*] e *Die Positivität der christlichen Religion* [*La positività della religione cristiana*], il primo intriso di motivi etici kantiani, e il secondo rivolto a distinguere la peculiarità della religione da ogni sua imposizione estrinseca o « positiva », sia pur senza ricondurla a una generica ed astratta « natura umana ». In questo periodo Hegel inizia la traduzione, destinata a comparire anonima nel 1798, di uno scritto dell'avvocato svizzero J. J. Cart (1748-1813), i *Vertrauliche Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pais de Vaud) zur Stadt Bern* [*Lettere confidenziali sul passato rapporto costituzionale del cantone di Vaud con la città di Berna*] del 1793; lo scritto, concernente un conflitto

costituzionale tra il Vaud e il governo bernese, esploso nel 1791, aveva acquistato particolare significato nell'atmosfera rivoluzionaria di quegli anni.

1797 Per interessamento dell'amico Hölderlin, con il quale era rimasto in corrispondenza, Hegel si trasferisce a Francoforte come precettore presso la famiglia Gogel, ricchi commercianti. A Francoforte Hegel entra in contatto con un'intensa vita culturale e rinsalda i suoi rapporti con Hölderlin, rapporti di grande importanza per lo sviluppo del suo pensiero filosofico e in particolare per l'adozione di una concezione più armonica della vita e della realtà, per l'accentuazione del tema dell'amore e dell'infinito nel loro significato religioso, estetico e filosofico insieme. Di questo periodo sono altri scritti, sempre inediti, di argomento storico-religioso come *Der Geist des Christenthums und sein Schicksal* [*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*] del 1798-99, e di argomento storico-politico come i primi abbozzi di *Die Verfassung Deutschlands* [*La costituzione della Germania*] del 1798, un commento, andato perduto, all'*Inquiry into the priciples of political oeconomy* [*Saggio sui princìpi dell'economia politica*] di James Steuart del 1767 e il saggio su *Die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung* [*I più recenti rapporti interni del Württemberg e in particolare i difetti dell'ordinamento municipale*] del 1798. Questo periodo si chiude con il cosiddetto *Systemfragment* [*Frammento di sistema*], terminato il 14 settembre 1800, dove in poche pagine assai dense viene espressa una concezione dello spirito come vita infinita alla quale ci innalza la religione come superamento delle opposizioni e della separazione di tutto ciò che è finito e limitato.

1799 In seguito alla morte del padre, avvenuta il 14 gennaio, Hegel viene in possesso di una modesta eredità che gli consente di dedicarsi alla carriera universitaria e, così, nell'autunno del 1800 lascia Francoforte per raggiungere Jena nel gennaio del 1801. Alla scelta di questa sede, oltre al fatto che vi insegnava dal 1798 l'amico Schelling, contribuì il fatto che nell'ultimo decennio del Settecento Jena era divenuta la più prestigiosa università della Germania, centro di diffusione del kantismo prima con K. L. Reinhold (1758-1823), poi della dottrina della scienza di J. G. Fichte e, infine, luogo di formazione dei primi circoli romantici.

1801 A Jena Hegel pubblica lo scritto *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [*Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling*] dove, pur prendendo sostanzial-

mente partito a favore di Schelling, presenta alcuni temi destinati ad avere notevole sviluppo nel suo pensiero successivo: l'interesse per il rapporto tra la filosofia e la storia da una parte, e tra la filosofia e la storia della filosofia dall'altra; la critica di qualsiasi concezione della filosofia come sapere immediato o come frutto della semplice riflessione dell'intelletto; l'affermazione di una concezione dialettica e sistematica della ragione e della filosofia in vista della soluzione dei problemi dell'uomo e del superamento delle lacerazioni e scissioni acuitesi nella sua storia. Il 27 agosto Hegel consegue l'abilitazione all'insegnamento universitario con una tesi intitolata *De orbitis planetarum* dove polemizza contro la concezione newtoniana dell'universo a favore delle teorie di Keplero, ritenute più adatte ad esprimerne l'armonia e la razionalità.

1802-3 Sono gli anni di più intensa vicinanza e collaborazione con Schelling con il quale pubblica la rivista « Kritisches Journal der Philosophie » [« Giornale critico della filosofia »] fino a quando Schelling lascia Jena per Würzburg nel 1803. Vi compaiono nel 1802 alcuni saggi hegeliani tra cui particolarmente importanti: *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie* [*Rapporto tra lo scetticismo e la filosofia*]; *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität* [*Fede e sapere o la filosofia della riflessione della soggettività*]; *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* [*I modi scientifici di trattare il diritto naturale*]. Nel primo, polemizzando contro lo scetticismo moderno interamente fondato sulla riduzione della coscienza a rappresentazione, Hegel rivendica la superiorità filosofica di quello antico rivolto contro la coscienza sensibile. Nel secondo sviluppa una critica complessiva delle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte considerate come espressione di una concezione illuministica e soggettivistica della ragione, incapace di andare al di là del finito, del singolo, del soggetto e, quindi, al limite, chiusa entro una sorta di eudemonismo. Nel terzo, dopo aver polemizzato tanto contro le concezioni puramente empiriche del diritto come rapporto puramente estrinseco tra gli individui, quanto contro ogni concezione puramente formale di esso quale legge universale astratta (quale compare in Kant e in Fichte), Hegel propone un concetto di « eticità » quale unità spirituale organica dei singoli popoli che viene pure ampiamente trattata in un inedito dello stesso periodo, il cosiddetto *System der Sittlichkeit* [*Sistema dell'eticità*]. Sempre di questo periodo, e anch'esso inedito, è lo scritto *Die Verfassung Deutschlands* [*La costituzione della Germania*], dove, muovendo dalla crisi dello stato tedesco, Hegel cerca di precisare le funzioni dello stato, affermandone da

una parte la necessità quale garanzia della difesa militare e, dall'altra, segnandone i limiti rispetto alle concezioni che ne auspicano l'ingerenza in tutte le forme di vita e di associazione secondo uno schema rigidamente meccanicistico. Quanto all'attività accademica, Hegel insegna all'università di Jena dal 1801 come libero docente, e dal 1805 come professore straordinario. Frutto di quest'attività è un'imponente massa di inediti riguardanti la logica, la filosofia della natura, la filosofia dello spirito, la cui pubblicazione, avvenuta in gran parte del nostro secolo, ha portato a una visione nuova e più completa dell'evoluzione del pensiero hegeliano e della formazione del sistema.

1807 Esce la prima grande opera hegeliana: *Die Phänomenologie des Geistes* [*La fenomenologia dello spirito*], un testo estremamente ricco e complesso dove l'intera storia dell'uomo e dei suoi rapporti con la natura e la società, l'arte e la religione si inquadra nel cammino della coscienza verso la conquista del sapere assoluto, dove scompare l'alienazione tra la coscienza e il suo oggetto e lo spirito si realizza come concetto. Questo però è un momento tutt'altro che agevole per la situazione di Hegel, peggiorata ancora dalla guerra che infuria e che porta gli eserciti napoleonici attraverso la Germania anche a Jena. Per uscire dalle gravi difficoltà economiche in cui è venuto a trovarsi, Hegel accetta di trasferirsi a Bamberga come redattore della locale gazzetta. Nel febbraio dello stesso anno nasce il figlio illegittimo Ludwig che, più tardi, nel 1817, Hegel accoglierà nella propria famiglia.

1808 Dal marzo 1807 al novembre 1808 Hegel si dedica al nuovo lavoro nella « Bamberger Zeitung » [« Gazzetta di Bamberga »] dove però viene a scontrarsi con i rigori della censura in un periodo denso di avvenimenti politici e pertanto è lieto di accogliere l'invito a trasferirsi a Norimberga come preside del locale *Gymnasium* dove rimane fino al 1816. È un periodo di intensa attività scientifica oltre che didattica, ed i frutti principali sono costituiti da una serie di scritti comparsi poi postumi nel 1840 con il titolo di *Philosophische Propedeutik* [*Propedeutica filosofica*] e soprattutto dalla *Wissenschaft der Logik* [*Scienza della logica*] pubblicata in due volumi (il primo in due tomi) tra il 1812 e il 1816. Nel 1811 Hegel sposa Maria von Tucher, discendente da una nobile famiglia di Norimberga e da questa unione nacquero i figli Karl (1813-1901), che fu poi professore di storia all'università di Erlangen, e Immanuel (1814-1891), che ebbe importanti cariche amministrative e politiche nel Brandeburgo.

1816 Viene chiamato come professore di filosofia all'università di Heidelberg dove ha importanti contatti con colleghi come Fr. Creuzer (1771-1858), studioso del mondo classico e del pensiero mitico-simbolico e, in generale, con quello che si chiama il « romanticismo di Heidelberg », ossia un gruppo di autori particolarmente interessati alla dimensione politica e letteraria della vita e delle tradizioni nazionalpopolari. Anche per esigenze didattiche, nel 1817 pubblica la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*]. Nello stesso anno escono due importanti saggi negli « Heidelbergische Jahrbücher » [« Annali heidelberghesi »]: la recensione del terzo volume dei *Werke* [*Opere*] di F. H. Jacobi dove il giudizio sulla dottrina del sapere immediato appare assai più misurato ed anche favorevole rispetto alle critiche di *Glauben und Wissen* e la *Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816* [*Valutazione degli atti a stampa dell'Assemblea dei deputati del regno del Württemberg nell'anno 1815 e 1816*] dove Hegel prende posizione a favore del sovrano del nuovo regno del Württemberg contro le pretese dell'Assemblea nelle quali ravvisa la sopravvivenza di strutture e concezioni feudali.

1818 Viene chiamato come professore di filosofia all'università di Berlino nel quadro del rinnovamento culturale, politico e spirituale della Germania di cui la Prussia si è fatta promotrice in quegli anni; questo motivo risuona anche nell'« Allocuzione » del 22 ottobre con cui Hegel inizia una fortunata attività di docente destinata a continuare fino alla morte e ad avere grande risonanza anche ad opera di un nutrito gruppo di discepoli. Importante testimonianza dell'insegnamento berlinese sono numerosi corsi di lezioni di estetica, filosofia della storia, filosofia della religione e storia della filosofia, la cui pubblicazione postuma ha notevolmente contribuito ad ampliare e approfondire la conoscenza del pensiero hegeliano.

1821 Compaiono le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Lineamenti di filosofia del diritto*], opera già terminata nel 1820. Nella prefazione Hegel critica aspramente J. J. Fries (1773-1843) come esponente delle tendenze a fondare la vita politica e la libertà su una generica concezione di « popolo » come immediatezza e spontaneità di sentimenti, contrapposta alla legge sentita ed odiata come lettera morta e fredda, soffocante. Al contrario, Hegel rivendica la razionalità concreta del diritto e dello stato come eticità internamente articolata che può e deve essere compresa dal pensiero e dalla

scienza. In tal modo Hegel si è esposto a una serie di polemiche, tuttora aperte e talora assai accese, sull'intenzione politica del suo pensiero e sul suo carattere più o meno restauratore e conservatore.

1822 Per invito di un discepolo dell'epoca di Jena, l'olandese P. G. van Ghert (1782-1852) Hegel visita i Paesi Bassi ed ha così occasione di ammirare i capolavori della pittura fiamminga di cui ha dato una importante interpretazione nelle sue lezioni di estetica.

1824 Compie un viaggio a Vienna dove frequenta assiduamente l'opera, mostrando particolare predilezione per la musica e per i cantanti italiani.

1827 Visita Parigi, dove ritrova il filosofo francese Victor Cousin (1792-1867) a cui era legato di amicizia dal tempo di Heidelberg e che lo introduce nei circoli culturali della capitale francese. Anche a Parigi Hegel mostra vivo interesse per i musei, in particolare per il Louvre, e per il teatro, dove assiste, tra l'altro, all'esecuzione di opere di Molière e di Voltaire. Nel viaggio di ritorno si ferma a Weimar dove incontra Goethe. Sempre di quest'anno è la seconda edizione dell'*Encyclopädie*, notevolmente accresciuta. Comincia pure ad uscire la rivista « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik » [« Annali di critica scientifica »] in cui ebbero gran parte i discepoli di Hegel e dove comparvero alcuni suoi saggi come la recensione delle opere di J. G. Hamann e di K. F. Solger (1828).

1829 Dall'ottobre di quest'anno fino a quello del 1830 Hegel è rettore dell'università di Berlino e, in tal veste, il 25 giugno 1830 tiene un'importante commemorazione della « Confessione di Augusta » nella quale rivendica come essenza del protestantesimo la « libertà cristiana ». Ancora nel 1830 esce la terza edizione dell'*Encyclopädie*.

1831 Compare l'ultimo scritto pubblicato da Hegel, e cioè alcune parti di un saggio *Ueber die englische Reformbill* [*Il progetto inglese di riforma elettorale*] dove si sente l'influenza della rivoluzione di luglio e si afferma una concezione organicistica e riformistica dello stato. Pochi giorni prima della morte per colera, avvenuta il 14 novembre, Hegel termina la prefazione alla seconda edizione della grande *Logica*, seconda edizione destinata ormai ad uscire postuma.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere

1. Edizioni generali

G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a cura di Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet, F. Förster, Berlin, Duncker e Humblot, 1832-45, 18 voll. (21 tomi). Parecchi volumi di quest'edizione, che tende a accentuare il carattere sistematico e compiuto dell'opera hegeliana, furono ristampati ancora nell'Ottocento.

G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Leipzig (dopo il 1951 Hamburg), Meiner, 1911 e seg. Quest'edizione, iniziata da G. Lasson e continuata alla sua morte (1932) da J. Hoffmeister, oltre a nuove edizioni di scritti già pubblicati da Hegel, ha pubblicato importanti inediti, specie del periodo di Jena e delle lezioni sulla filosofia della storia, della religione e della storia della filosofia.

G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, a cura di H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1927 e seg., 20 voll.; quest'edizione dà la riproduzione fotostatica della *Vollständige Ausgabe* ottocentesca pressoché interamente, con l'esclusione di alcuni articoli erroneamente attribuiti a Hegel; gli scritti hegeliani sono però riportati in un ordine diverso, anche se in testa alla pagina figura la numerazione del volume e della pagina della *Vollständige Ausgabe*. Nuovi invece rispetto a quell'edizione sono la ristampa del testo del 1817 dell'*Encyclopädie*, e lo *Hegel-Lexicon* a cura dello stesso Glockner.

G. W. F. Hegel, *Werke* a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969-71, 20 voll.; quest'edizione riprende in gran parte l'edizione ottocentesca, modernizzandone però la punteggiatura e l'ortografia e aggiungendovi scritti hegeliani pubblicati successivamente. Nel 1979 quest'edizione è stata integrata da un *Register* a cura di H. Reinicke, che si propone di dare un lessico più « attuale » di quello del Glockner, con una scelta di termini e concetti meglio

rispondente all'« aspetto critico del pensiero hegeliano » evidenziato dalle interpretazioni più recenti.

G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edita dalla « Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften » in collegamento con la « Deutsche Forschungsgemeinschaft », Hamburg, Meiner, 1968 e seg. Di quest'edizione critica, curata da un gruppo di studiosi che fa capo allo « Hegel-Archiv » di Bochum, sono sinora usciti i seguenti volumi:

IV, *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, 1968.

VI, *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di Kl. Düsing e H. Kimmerle, 1975.

VII, *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R. P. Horstmann e J. H. Trede, 1971.

VIII, *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R. P. Horstmann e J. H. Trede, 1976.

IX, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980.

XI, *Wissenschaft der Logik I*, a cura di Fr. Hogemann e W. Jaeschke, 1978.

2. Epistolario

Briefe von und an Hegel, a cura di K. Hegel, Leipzig, Duncker e Humblot, 1887, 2 voll.

Briefe von und an Hegel, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1952-60 4 voll.; nuova edizione del quarto volume in due parti, di cui sinora è uscita la prima: *Dokumente und Materialien zur Biographie*, a cura di F. Nicolin, 1977.

Di opere singole o gruppi di opere, edite o inedite si sono poi avute numerosissime edizioni per le quali rinviamo alle indicazioni bibliografiche riportate più avanti. Ricordiamo qui soltanto due raccolte particolarmente importanti per la conoscenza della formazione del pensiero hegeliano:

Theologische Jugendschriften, a cura di H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907 (rist. Frankfurt a.M., Minerva, 1966).

Dokumente zu Hegels Entwicklung, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936, 3ª ediz. 1974.

3. Edizioni dell'enciclopedia

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg, Osswald, 1817 (rist. nella *Jubiläumsausgabe*, vol. VI).

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 2ª ediz., Heidelberg, Osswald, 1827.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3ª ediz., Heidelberg, Osswald, 1830; 4ª ediz. a cura di K. Rosenkranz, Berlin, Duncker e Humblot, 1845 e nella « Philosophische Bibliothek », Berlin, Heimann, 1870; sempre nella « Philosophische Bibliothek » sono comparse nuove ediz. dell'*Encyclopädie* del 1830, rispettivamente a cura di G. Lasson, nel 1905 (Leipzig, Dürrsche Buchhandlung), 1920 e 1930 (Leipzig, Meiner) e a cura di J. Hoffmeister nel 1949 (Leipzig, Meiner) e di Fr. Nicolin e O. Pöggeler nel 1959, 1969 e 1975 (Hamburg, Meiner).

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K. L. Michelet und L. Boumann, Berlin, Duncker e Humblot, 1840-45, 3 voll. (rist. con il titolo *System der Philosophie* nella *Jubiläumsausgabe*, vol. XIII-X); nuova ediz. a cura di G. J. P. J. Bolland, Leiden (Amsterdam), Müller, 1906.

4. Traduzioni italiane

Indicheremo soltanto le traduzioni più recenti ed integrali di singole opere, e non quelle parziali e antologiche salvo che per le *Lettere*. Per le traduzioni ottocentesche rinviamo alla *Bibliografia filosofica italiana 1850-900* a cura di E. Castelli, Roma, Abete, 1968, *ad vocem*.

Scritti teologici giovanili, a cura di E. Mirri, traduz. di N. Vaccaro ed E. Mirri, Napoli, Guida, 1972.

Scritti politici (1798-1806), a cura di A. Plebe, Bari, Laterza, 1961.

Scritti politici (1798-1831), a cura di C. Cesa, Torino, Einaudi, 1972.

Primi scritti critici, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971.

Rapporto dello scetticismo con la filosofia, a cura di N. Merker, Bari, Laterza, 1970.

Scritti di filosofia del diritto (1802-1803), a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962.

Filosofia dello spirito jenese, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 1971.

Fenomenologia dello spirito, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1936, 2 voll. (2ª ediz. 1960).

Propedeutica filosofica, a cura di G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1951.

Scienza della logica, a cura di A. Moni, Bari, Laterza, 1924-25, 3 voll. (2ª ediz. 1968; nuova edizione riveduta a cura di C. Cesa, 1974 e con introduz. di L. Lugarini, 1974).

Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di F. Messineo, Bari, Laterza, 1913 (4ª ediz. 1971).

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1907 (con glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, 1967 e con introduz. di C. Cesa, 1975).

Estetica, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Torino, Einaudi, 1967.

Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941-63, 4 voll.

Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-44, 3 voll.

Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio, a cura di G. Borruso, Bari, Laterza, 1970.

Lezioni sulla filosofia della religione, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Bologna, Zanichelli, 1974, 2 voll.

Lettere, a cura di P. Manganaro e V. Spada, con introduz. di E. Garin, Bari, Laterza, 1972.

5. Traduzioni dell'« Enciclopedia »

Logique de Hegel, a cura di A. Vera, Paris, Ladrange, 1859, 2 voll.

Philosophie de la nature de Hegel, a cura di A. Vera, Paris, Ladrange, 1863-66, 3 voll.

La logica, a cura di A. Novelli, Napoli, Rossi, 1863.

La filosofia dello spirito, a cura di A. Novelli, Napoli, Rossi, 1863.

La filosofia della natura, a cura di A. Novelli, Napoli, Rossi, 1864.

Philosophie de l'esprit de Hegel, a cura di A. Vera, Paris, Ladrange, 1867-69, 2 voll.

The Logic of Hegel, a cura di W. Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1873, 2ª ediz. riveduta ed ampliata, 1892.

Hegel's Philosophy of Mind, a cura di W. Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1894, nuova ediz. con traduz. degli *Zusätze* a cura di A. V. Miller e introduz. di J. N. Findlay, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1907 (con glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, 1967 e con introduzione di C. Cesa, 1975).

Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, a cura di J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, 4ª ediz. 1978.

Hegel, Encyclopaedia of Philosophy, a cura di G. E. Mueller, New York, Philosophical Library, 1959.

Hegel's Philosophy of Nature, a cura di M. J. Petry, London, G. Allen and Unwin, 1970, 3 voll.

Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique, a cura di B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, a cura di M. Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

Hegel's Philosophy of Nature, a cura di A. V. Miller e con introduz. di J. N. Findlay, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, a cura di M. J. Petry, Dordrecht, Reidel, 1978, 3 voll., ristampa corretta, 1979.

La critica

1. *Indicazioni bibliografiche*

Soltanto di recente è comparsa una bibliografia generale degli scritti di Hegel e su Hegel con il titolo:

Hegel. Bibliography - Bibliographie, a cura di K. Steinhauer e con indice analitico a cura di G. Hausen, München - New York - London - Paris, K. G. Saur, 1980, 894 pp.

L'opera, redatta in inglese e in tedesco, comprende 12.032 titoli numerati in ordine progressivo. I primi 864 titoli riguardano le edizioni complete delle opere, le scelte, le edizioni di singole opere e il carteggio con le rispettive traduzioni nelle diverse lingue. I successivi 11.162 titoli riguardano gli scritti su Hegel dal 1802 al 1975. In appendice si trova l'indice degli articoli su Hegel risultanti dalla « Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur » e l'elenco delle riviste e delle collezioni più importanti che sono state utilizzate. Segue l'indice degli autori, curatori

e traduttori con il numero di repertorio dei loro rispettivi contributi. Infine si ha un indice analitico molto ampio (oltre 120 pagine) e dettagliato, dove le « voci » più importanti e maggiormente trattate negli studi hegeliani sono articolate attraverso specificazioni e collegamenti storici o concettuali, in modo da evitare una semplice congerie di numeri di repertorio e dare invece subito un'idea abbastanza precisa delle diverse direzioni in cui si è sviluppata la ricerca e del relativo materiale disponibile.

Ampie rassegne bibliografiche di opere e studi hegeliani, per argomento, periodo e aree culturali, vengono poi pubblicate periodicamente dalla rivista specializzata « Hegel-Studien », Bonn, Bouvier, 1961 e seg.

2. *Fonti biografiche*

K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, Duncker e Humblot, 1844 (trad. it. a cura di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966).

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, a cura di G. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1970.

Hegel 1770-1970. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, Klett, 1970.

Fr. Nicolin, *Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung*, Stuttgart, Klett, 1975 (con ampia bibliografia).

Dokumente und Materialien zur Biographie, a cura di Fr. Nicolin, vol. IV, 1 di *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner, 1977.

3. *Studi generali*

K. Fr. Goeschel, *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe*, Berlin, Duncker e Humblot, 1832.

K. Fr. Bachmann, *Ueber Hegels System*, Leipzig, Vogel, 1833 (rist. Aalen, Scientia, 1968).

K. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker e Humblot, 1838, 2 voll. (rist. Hildesheim, Olms, 1967), vol. II, parte 3ª, *Absoluter Idealismus*, pp. 602-801.

K. Rosenkranz, *Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg, Bornträger, 1840 (rist. Hildesheim, Olms, 1963).

H. Ulrici, *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle, Lippert, 1841 (rist. Hildesheim, Gerstenberg 1977).

R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Gärtner, 1857 (rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962).

K. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig, Duncker e Humblot, 1870 (rist. Aalen, Scientia, 1970).

J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*, London, Longman & Green, 1865, 2 voll.

W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in « Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissensschaften », Berlin, 1905 ed ora in *Gesammelte Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, vol. IV, pp. 5-87.

K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1901, 2 voll., 2ª ediz., 1912 (rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).

B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1906, ora in *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1967, 5ª ediz.

G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, 2ª ediz. riveduta ed ampliata, ivi; ora in *Opere complete*, Firenze, Sansoni, vol. XXVII, 1954, 3ª ediz.

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1921-24, 2 voll., 2ª ediz. ivi, 1961.

G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Firenze, Le Monnier, 1929.

G. Glockner, *Hegel*, 2 voll., Stuttgart, 1929-40, ediz. migliorata e definitiva in G. W. Fr. Hegel, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel-Monographie und einem Hegel Lexicon*, Stuttgart, Frommann, voll. XXI e XXII, 1964-68.

Th. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, Teubner, 1929-38, 2 voll. (rist. Aalen, Scientia, 1963).

N. Hartmann, *Hegel*, in *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, De Gruyter, 1923-29, vol. II, 1929 (trad. it. a cura di B. Bianco, Milano, Mursia, 1972).

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Alcan, 1929, 2ª ediz. Paris, P.U.F., 1951 (trad. it. a cura di F. Ochetto, prefaz. di E. Paci, Milano, Isedi, 1972).

W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, München, Reinhardt, 1930 (rist. Nendeln, Kraus, 1973).

H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and The Rise of Social Theory*, New York, Oxford U.P., 1941, 2ª ediz., New York, The Humanities Press, 1954 (trad. it. a cura di A. Izzo, Bologna, Il Mulino, 1966).

E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943, nuova ediz. riveduta ed ampliata, Firenze, Sansoni, 1969.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947 (trad. it. parziale a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1948).

G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich-Wien, Europa Verlag, 1948 (trad. it. a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960).

E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau Verlag, 1949, nuova edizione accresciuta, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962 (trad. it. a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975).

J. N. Findlay, *Hegel: a re-examination*, London, Allen & Unwin, 1958 (trad. it. a cura di L. Calabi, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972).

J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966.

J. D'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*, Paris, Editions sociales, 1968 (trad. it. a cura di G. Plantamura Tota, Napoli, Bibliopolis, 1978).

AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1970.

H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1971 (trad. it. a cura di R. Dottori e C. Angelino, Torino, Marietti, 1973).

D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, a cura di V. Verra, Bari, Laterza, 1972, 2ª ediz., 1974.

AA. VV., *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, a cura di I. Fetscher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando, 1973.

O. Poeggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, Alber, 1973.

V. Verra, *Hegel*, in « Questioni di storia della storiografia filosofica », a cura di V. Mathieu, Brescia, La Scuola, 1974, 3 voll., vol. III, pp. 249-347.

R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975.

AA. VV., *Hegel. Eine Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, Alber, 1977.

E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, Alber, 1977.

4. *Studi sull'*Enciclopedia *e sulla* Logica

H. Fr. W. Hinrichs, *Grundlinien der Philosophie der Logik*, Halle, Ruff, 1826.

G. A. Gabler, *Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*, Erlangen, Palm, 1827 (ristampa con introduz. a cura di G. J. P. J. Bolland, Leiden, Adriani, 1901).

J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und der Metaphysik*, Halle, Lippert, 1841 (ristampa a cura di G. J. P. J. Bolland, Leiden, Adriani, 1901).

K. Werder, *Logik. Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin, Veit und Comp., 1841 (ristampa, Hildesheim, Gerstenberg, 1977).

C. Frantz, *Die Philosophie der Mathematik. Zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie*, Leipzig, Hartung, 1842.

A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig, Brockhaus, 1843.

K. Fischer, *Logik und Metaphysik*, Stuttgart, Scheitling, 1852.

A. Schmid, *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, Regensburg, Manz, 1858.

K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg, Bornträger, 1858-59, 2 voll.

W. T. Harris, *Hegel's Logic*, Chicago, Griggs and Co., 1890 (ristampa New York, Kraus, 1970).

G. Noel, *La logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1897 (2ª ediz. ivi 1967).

J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegels Logic*, London, Macmillan, 1901.

J. Mc Taggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, University Press, 1910.

H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1932, 2ª ediz. 1968 (trad. it. a cura di E. Arnaud e M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia, 1969).

G. Guenther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegel's Logik*, Hamburg, Meiner, 1933, 2ª ediz. con nuova prefazione, 1978.

G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

A. Massolo, *Ricerche sulla logica hegeliana*, Firenze, Marzocco, 1950.

M. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, Herder, 1952.

J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1953.

N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli, 1961.

C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1964.

H. Fr. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1965.

E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968 (trad. it. a cura di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1975).

B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. I. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, Brill, 1968.

B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, De Donato, 1970, 2ª ediz. 1976.

H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, « Hegel-Studien », Beiheft n. 8, Bonn, Bouvier, 1970.

M. Clark, *Logic and System*, The Hague, Nijhoff, 1971.

W. Krohn, *Die formale Logik in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, München, Hanser, 1972.

D. Dubarle - A. Doz, *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972.

A. Léonard, *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974.

L. Eley, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, München, Fink, 1978.

K. Duesing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, « Hegel-Studien », Beiheft n. 15, Bonn, Bouvier, 1976.

J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik*, München, J. Berchmanns Verlag, 1977.

AA. VV., *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, a cura di D. Heinrich, « Hegel-Studien », Beiheft 18, Bonn, Bouvier, 1978.

H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik, Kommentierende Untersuchungen zu Hegels « Logik »*, Meisenheim a. Glan, Hain, 1978.

M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

B. Lakebrink, *Kommentar zu Hegels « Logik » in seiner « Enzyklopädie » von 1830 I. Sein und Wesen*, Freiburg i.Br., Alber, 1979.

LA PRESENTE EDIZIONE

Come abbiamo già accennato nell'introduzione, l'*Enciclopedia* ha avuto una storia lunga e complessa durante e dopo la vita di Hegel. La prima edizione, che risale al 1817, è stata redatta in funzione dell'insegnamento che Hegel aveva iniziato ad Heidelberg nel semestre invernale 1816-17, proprio con un corso di lezioni sull'« enciclopedia delle scienze filosofiche », e risente, del resto dichiaratamente, di questa sua origine ed anche della relativa fretta con cui è stata approntata. La prima edizione infatti consta di paragrafi piuttosto concisi, destinati ad essere spiegati e commentati durante le lezioni, ed accompagnati da note esplicative di mole ancora piuttosto modesta. Passato a Berlino e nel pieno del suo insegnamento, Hegel pubblica nel 1827 una nuova edizione dell'*Enciclopedia* quasi raddoppiata nella mole, con una nuova prefazione e circa un centinaio di paragrafi in più. Segue nel 1830, la terza edizione sempre a cura di Hegel, che vi aggiunge una nuova prefazione e apporta alcune variazioni al testo.

Dopo la sua morte, nella *Vollständige Ausgabe*, ossia nella raccolta delle opere progettata da amici e discepoli ed intesa a accentuare il carattere sistematico e definitivo del pensiero hegeliano, compare nel 1840-45 una nuova edizione dell'*Enciclopedia*, dove al testo del 1830 vengono apposte delle *Aggiunte*, a cura rispettivamente di L. v. Henning per il primo volume (*Introduzione e Scienza della logica*), di K. L. Michelet per il secondo volume (*Filosofia della natura*) e di L. Boumann per il terzo volume (*Filosofia dello spirito*). Nasce così quella che si suol chiamare la « grande » *Enciclopedia* e il cui intento sistematico è così accentuato che il Glockner, nel ristamparla nella sua *Jubiläumsausgabe*, si è sentito addirittura autorizzato a darle il nuovo titolo di *Sistema della filosofia* riservando quello di *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* all'edizione del 1817. In conclusione, a partire dal 1840-45 hanno circolato tanto l'*Enciclopedia* del 1830, in diverse successive edizioni fino all'ultima a cura di Fr. Nicolin ed O. Pöggeler del 1975, quanto la « grande » *Enciclopedia*, senza contare la ristampa novecentesca della prima edizione del 1817 nella *Jubiläumsausgabe*. Va infine ricordato che nel pubblicare la « grande » *Enciclopedia* i curatori hanno sì ripreso la terza edizione del-

l'*Enciclopedia*, ma vi hanno apportato anche una notevole serie di modifiche, tali, come hanno rilevato ancora di recente Fr. Nicolin e O. Pöggeler, da incidere persino sul senso.

Nell'intraprendere la traduzione completa della « grande » *Enciclopedia*, comprese le premesse dei curatori dei singoli volumi, da cui risultano i criteri da loro adottati e le fonti utilizzate, ci è sembrato perciò di dover consultare per ogni testo l'edizione più attendibile. Per quanto riguarda il testo hegeliano del 1830, e cioè l'*Enciclopedia* vera e propria con le tre prefazioni, abbiamo quindi utilizzato l'ultima edizione di Fr. Nicolin e O. Pöggeler (1975), alla quale del resto fanno ormai riferimento tutti gli studiosi recenti, in attesa dell'edizione critica nei *Gesammelte Werke*. Sull'edizione Nicolin-Pöggeler infatti si sono basati non solo il De Gandillac che ha tradotto l'*Enciclopedia* senza le *Aggiunte*, ma anche il Bourgeois, che ha intrapreso la traduzione di tutte e tre le edizioni hegeliane dell'*Enciclopedia* e delle *Aggiunte* (sinora è uscito soltanto il primo volume concernente la logica) ed anche il Miller e il Findlay per la traduzione della *Filosofia della natura* con le *Aggiunte*.

Circa il modo e l'opportunità di utilizzare le *Aggiunte* sussistono, com'è noto, pareri notevolmente discordanti e che ci sembra potranno difficilmente essere conciliati, giacché non mancano buone ragioni né pro, né contro. Da un lato infatti si obietta che le *Aggiunte* sono state inserite nel testo hegeliano con criteri puramente sistematici, e non storico-filologici per cui vi figurano testi di epoche diverse tra loro ed anche rispetto ai relativi paragrafi dell'*Enciclopedia*. D'altra parte però, anche coloro che hanno voluto conservare o restituire l'integrità del testo hegeliano ed hanno perciò ipotizzato una pubblicazione a parte o in appendice delle *Aggiunte* (pubblicazione di cui peraltro è evidente la scarsa maneggevolezza) non sono giunti in generale a contestarne l'importanza didattica ed esplicativa, trattandosi di pagine che rispecchiano in gran parte il vivo insegnamento hegeliano. Premesso dunque che una soluzione soddisfacente da tutti i punti di vista ci sembra assai difficile, se non impossibile, abbiamo ritenuto che la preoccupazione essenziale dovesse essere quella di evitare qualsiasi malinteso o equivoco circa la provenienza dei testi che il lettore via via incontra, e che tale scopo si potesse ottenere adottando due corpi tipografici diversi, l'uno, quello maggiore, riservato al testo hegeliano del 1830, l'altro, quello minore, a qualsiasi tipo di aggiunta, integrazione, o premessa, della cui natura ovviamente si è dato conto caso per caso. In tal modo il lettore che desidera unicamente ripercorrere il testo hegeliano del 1830 può farlo lasciandosi guidare dal corpo tipografico maggiore e omettendo i testi in corpo minore, mentre il lettore che intende via via attingere chiarimenti dalle *Aggiunte* può farlo senza correre alcun rischio di confonderle con il testo hegeliano del 1830. Questa è sostanzialmente la

soluzione adottata dal Miller e dal Findlay nella traduzione della *Filosofia della natura*, con la differenza che, per quanto riguarda le note hegeliane in calce ai paragrafi, abbiamo invece preferito conservare l'impaginazione tradizionale, dove il testo del paragrafo figura a tutta pagina e le note hegeliane al paragrafo medesimo figurano incolonnate con un margine maggiore. In conclusione il lettore potrà dunque incontrare nel testo tre diversi tipi di composizione:

1) corpo maggiore a tutta pagina, per il testo dei paragrafi hegeliani secondo l'edizione del 1830;

2) corpo maggiore incolonnato con margine maggiore per le note hegeliane in calce ai paragrafi, sempre secondo l'edizione del 1830;

3) corpo minore per tutto quello che a diverso titolo è stato aggiunto al testo del 1830, in modo da formare la « grande » *Enciclopedia*.

Per quanto riguarda le note a pié di pagina, quelle di Hegel sono contrassegnate da lettere dell'alfabeto, quelle del traduttore da numeri e, qualora il riferimento da nota a nota potesse generare il minimo equivoco, con la dicitura « nostra nota ».

Naturalmente nel nostro lavoro abbiamo cercato di tener conto delle traduzioni precedenti, soprattutto delle più recenti, e non ci è purtroppo possibile indicare volta a volta dove e perché abbiamo creduto di dover accogliere questa o quella soluzione proposta o di dovercene discostare, giacché questo avrebbe significato corredare la traduzione di un voluminoso commento; ci sia concesso quindi di esprimere qui, una volta per tutte, il nostro debito al lavoro di chi ci ha preceduto in questa fatica.

Un'espressione di particolare riconoscenza ci sembra però doverosa nei confronti dell'opera di Benedetto Croce e della sua traduzione dell'*Enciclopedia* che ha segnato una pietra miliare per la conoscenza del pensiero hegeliano in Italia ed ha introdotto tutta una serie di soluzioni terminologiche che sono venute a costituite il patrimonio stesso del dibattito italiano sul pensiero di Hegel e non soltanto sul pensiero di Hegel. La traduzione del Croce, com'è noto, non concerne la grande *Enciclopedia*, ma il testo hegeliano del 1830 del quale sono state tralasciate le tre prefazioni del 1817, 1827 e 1830. Ma è ovvio che le indicazioni del Croce ci sono state preziose per tutto il nostro lavoro, e non solo per quelle parti che riguardano i medesimi testi. Anche in questo caso, comunque, ci è stato impossibile indicare singolarmente le ragioni per cui via via ci siamo attenuti alle linee segnate dal Croce, oppure abbiamo creduto di doverne prendere altre, spesso per il fatto che alcuni termini e costrutti nel frattempo sono caduti in disuso o hanno assunto un suono arcaico, mentre altri sono divenuti consueti o, quanto meno, accettabili nel discorso filosofico.

Di particolare giovamento, infine, ci sono stati nel nostro lavoro le note di Fr. Nicolin e O. Pöggeler alla loro ultima edizione dell'*Enciclopedia*, come pure i due recenti « commenti » alla *Logica* dell'*Enciclopedia* rispettivamente di André Léonard (*Commentaire litéral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974) e di Bernhard Lakebrink (*Kommentar zu Hegels « Logik » in seiner Enzyklopädie von 1830. Band I, Sein und Wesen*, Freiburg, Alber, 1979).

Per quel che riguarda il presente volume dobbiamo ancora aggiungere che per tutto quanto non è testo hegeliano del 1830 abbiamo usato l'edizione della grande *Enciclopedia* della *Vollständige Ausgabe* ristampata nella *Jubiläumsausgabe*, e per quanto riguarda l'*Allocuzione* dell'11 ottobre 1818, abbiamo anche tenuto presente l'edizione a cura di J. Hoffmeister nel volume G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-31*, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 3-21.

Per quanto riguarda poi le particolari difficoltà del linguaggio filosofico hegeliano – anche maggiori in un'opera che vuole essere un compendio – un discorso adeguato non potrebbe che prendere la forma, una volta ancora, di un vero e proprio commento, e pertanto cercheremo piuttosto di darne notizia quando se ne presenti l'occasione e sia più forte l'esigenza di chiarire le soluzioni diverse adottate, anche in base alle radicali differenze grammaticali e sintattiche tra le due lingue. Ci limiteremo pertanto a dire qui che non ci siamo mai proposti un semplice calco del testo hegeliano o una sua trasposizione meccanica secondo un codice terminologico prefissato, ma abbiamo via via cercato, pur consapevoli degli inevitabili rischi, di renderne sostanzialmente il senso, sia pur senza alcuna pretesa o illusione di soluzioni ottimali. Detto questo, vorremmo indicare alcune scelte terminologiche generali o, se si preferisce, alcuni casi particolarmente frequenti di difficile traduzione, rispetto ai quali abbiamo adottato quelle che devono essere considerate soluzioni di massima o linee di tendenza, e non certo equivalenze rigide e tassative.

apparenza (*Schein*), apparire (*scheinen*), manifestarsi (*erscheinen*), fenomeno (*Erscheinung*). Per quest'ultimo termine abbiamo conservato la traduzione consueta, anche perché ha un'ampia serie di riferimenti alla problematica idealistica kantiana e postkantiana; va tuttavia osservato che in tal modo è inevitabile perdere un certo giuoco di richiami alla presenza in tutti questi termini della radice *schein*,

cosa (*Ding*), Cosa (*Sache*). Secondo un uso che va ormai largamente diffondendosi anche nelle traduzioni in altre lingue, stante la difficoltà di trovare una qualsiasi possibilità di rendere i due termini in modo diverso, useremo Cosa con la maiuscola quando vuole dire *Sache* nel senso più specifico del termine, come il nucleo essenziale di qualcosa o di una questione,

determinare (*bestimmen*), determinazione (*Bestimmung*). È uno dei termini più usati da Hegel e, quando sarà possibile stabilire indici di frequenza del lessico hegeliano, occuperà certo uno dei posti più alti. Indubbiamente ha un senso molto più ampio e complesso del corrispondente italiano, e, oltre al circoscrivere un ambito o fissare una qualità, ha talvolta il senso di destinare, di destinazione intrinseca, per cui una cosa si configura e si sviluppa in un certo modo. Ma questo non nel senso in cui in italiano si parla di « determinismo » o di « deterministico », giacché in Hegel si tratta piuttosto di un autodeterminarsi o di un determinarsi reciproco in un processo che nella logica è interno all'idea, guidato dall'idea e finalizzato ad essa. Anche se talvolta, in logica, *bestimmen* e *Bestimmung* equivalgono a « definire » e « definizione », abbiamo perciò conservato « determinare » e « determinazione » proprio per sottolineare che non si tratta di un'operazione logico-linguistica estrinseca, ma, al contrario, di un processo che sviluppa all'interno dell'idea come suo progressivo autodeterminarsi.

essere determinato (*Dasein*), esistenza (*Existenz*). Mentre per *Existenz* ci è sembrato ovvio mantenere l'equivalente « esistenza », per *Dasein* abbiamo adottato o, se si preferisce, conservato la soluzione del Croce: « essere determinato ». Ci è sembrato poi molto giusto il suggerimento del Croce di usare questa traduzione solo dove il termine *Dasein* ha un significato tecnico rigoroso, specifico del testo hegeliano, e non quello più comune e tradizionale, per evitare ad es. espressioni fuorvianti come « dimostrazioni dell'essere determinato di Dio » là dove si parla di quelle che da sempre sono state chiamate prove o dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Senza contare il rilievo dello Erdmann che afferma: « *Dasein* è un essere limitato, e perciò *Dasein Gottes* è un'espressione infelice » (J. E. ERDMANN, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle, Lippert, 1841; ristampa a cura di G. J. P. J. Bolland, Leiden, Adriani, 1901, p. 20).

fatto (*Tatsache*), Fatto (*Faktum*). Come già nel caso di cosa e Cosa, useremo Fatto con la maiuscola quando vuol dire *Faktum* nel senso più specifico del termine, come una vera e propria realtà di fatto di cui non si può non tener conto.

ideale (*ideell*) e Ideale (*Ideal*). Anche qui, come nei casi predetti utilizziamo, come criterio di differenziazione l'iniziale maiuscola, ma il caso è assai più complesso; ideale come *ideell* indica infatti l'opposto di *reell* o, più precisamente, quella negazione della *Realität* per cui si riconosce che il finito è ideale in quanto è nel « vero » infinito, come « momento », in quanto è un contenuto, una determinazione distinta, ma non indipendente, dell'infinito. Ideale nel senso di *das Ideal* include invece una notevole complessità di significati che in parte risalgono alla filosofia

kantiana, dove si ha appunto un ideale estetico, o della sensibilità, un ideale teoretico, o della ragion pura, un ideale della santità, o della ragion pratica. Per evitare possibile equivoci, oltre a distinguere *ideell* e *ideal* con l'iniziale minuscola e maiuscola, riporteremo tra parentesi il termine tedesco ogni volta sia opportuno ed aggiungeremo ulteriori indicazioni a proposito dei diversi sensi di *ideal* con cui si ha via via a che fare.

nozione - pensiero (*Gedanke*). Come già per « determinare » e « determinazioni », anche per *Gedanke* bisogna sottolineare che il termine viene usato da Hegel in un senso assai più ampio e complesso dell'equivalente « pensiero » nell'italiano odierno. Data però la centralità di questo concetto e, al tempo stesso, l'ampiezza di richiami storici e tematici che implica, l'abbiamo conservato il più possibile, anche là dove effettivamente occorre fare appello a molta disponibilità e comprensione da parte del lettore, come quando è detto, ad es., che « abbiamo dei pensieri », cosa che nell'italiano odierno, com'è noto, sta a indicare il fatto che « abbiamo delle preoccupazioni », assai più del fatto che, oltre alle intuizioni, alle immagini, alle rappresentazioni, ecc., possediamo anche dei « pensieri ». Ci è sembrato invece inevitabile ricorrere al termine nozione là dove c'era il pericolo di autentici fraintendimenti o, quanto meno, di accostamenti assai stridenti; così ad es. « il pensiero di Dio » può voler dire o il pensiero che Dio pensa, ciò che Dio pensa, o ciò che noi pensiamo di Dio; perciò, là dove la distinzione è inequivocabile ci è sembrato opportuno conservare il termine « pensiero » per il primo caso, adottando invece « nozione » per il secondo; nel caso poi di entità astratte o materiali ci è sembrato stridente per es. parlare del « pensiero del triangolo » o del « pensiero dell'albero » e perciò abbiamo adottato il termine « nozione ».

principio - proposizione (*Satz*). Il termine *Satz* viene normalmente tradotto con proposizione o affermazione, ma nel caso di certi usi tecnici ormai consolidati, ci è sembrato opportuno tradurlo con « principio » come nel caso di « principio di identità », « principio di ragion sufficiente » ecc.

realtà (*Realität*), realtà effettiva (*Wirklichkeit*). I due termini indicano in Hegel concetti ben diversi come si vede dettagliatamente dai relativi paragrafi 91-95 e 142-59. Qui importa però chiarire perché si è preferito alla contrapposizione realtà-effettualità, talvolta adottata, quella più complessa: realtà - realtà effettiva. Premesso che il concetto di *Wirklichkeit* indica una realtà che non « è » semplicemente, ma che opera, ha degli effetti, come sottolinea Hegel nei paragrafi 142-59, con l'aggettivo « effettivo » non solo si esprime questo significato, ma si mantiene anche l'affinità con termini assai importanti come « causa efficiente » (*wirkende Ursache*); per altro verso però è sembrato necessario mantenere, oltre al richiamo all'effettualità, anche quello alla « realtà », giacché la trattazione

della *Wirklichkeit* è densa di riferimenti allo schema ben noto delle kantiane categorie della modalità (possibilità, realtà e necessità) e, con il solo termine «effettualità», sarebbero andati perduti molti dei richiami alla problematica realtà-possibilità di tanto peso storico.

riflettere (*nachdenken*), riflessione (*Reflexion*). Il concetto di riflessione ha un impiego vastissimo in tutta la filosofia hegeliana e va da significati abbastanza generici come quello di ripiegamento, di ritorno in sé, ad es. di un raggio di luce, a quello, ancora generico, di superamento dell'immediatezza da parte dell'intelletto, fino a giungere a quello estremamente complesso di riflessione interna all'essere quale principio dell'essenza e delle sue determinazioni. Hegel si avvantaggia poi della possibilità di indicare la riflessione come «pensarci su, ripensarci» ecc. mediante il termine *Nachdenken*, dove è chiaro il riferimento all'operare consapevole del pensiero, a differenza invece del senso più complesso di *Reflexion* che caratterizza la dimensione dell'essenza. Per questo abbiamo ritenuto di adottare «riflettere» per il *nachdenken*, riservando «riflessione» per *Reflexion*, integrando però questa scelta con opportuni avvertimenti o con la riproduzione del termine tedesco là dove potessero sorgere difficoltà o ambiguità.

superare (*aufheben*). Per Hegel è uno dei termini più importanti e caratteristici in quanto indica al tempo stesso il negare e il conservare rispetto a due termini che invece l'intelletto presenta come semplicemente contrapposti in un'alternativa «o»-«o». Complessità di significato su cui si sofferma l'*Aggiunta* al § 96 e che era stato oggetto di una nota alla terza sezione del terzo paragrafo del primo capitolo della prima parte della logica dell'essere nella grande *Logica*. Del resto il termine è ormai largamente entrato nell'italiano, talvolta però in un senso che non è certamente quello hegeliano, e cioè per indicare uno strumento, un modello, un modo di pensare ormai invecchiato e da accantonare. Per Hegel, al contrario, si tratta del processo per cui viene negata la limitatezza di uno stadio o momento precedente, ma non per abbandonarlo, bensì per integrarlo con il suo opposto in uno stadio o momento successivo.

AVVERTENZA ALLE CITAZIONI PIÙ FREQUENTI

Nel citare le opere hegeliane ci serviremo delle seguenti sigle:

HEGEL, I, II... XX	=	G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, a cura di H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1927 e seg., 20 voll.
HEGEL, GW, I...	=	G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968 e seg.
HEGEL, WdL I e II	=	G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1934, 2 voll.
NP	=	G. W. F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di Fr. Nicolin e O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1975.

In caso diverso verranno date indicazioni più dettagliate.

Seguirà in generale il titolo in italiano dell'opera citata e, quando ci sia, la pagina in numero romano e il volume in numero arabo della traduzione italiana, secondo l'elenco che ne abbiamo dato.

Per quanto riguarda le traduzioni dell'*Enciclopedia* indicheremo semplicemente il nome del traduttore (ad es. WALLACE, CROCE, BOURGEOIS ecc.) rinviando per gli estremi all'apposito elenco.

ENCICLOPEDIA
DELLE
SCIENZE FILOSOFICHE
IN COMPENDIO

AVVERTENZA

Per questa nuova edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di *Hegel* al curatore spettava anzitutto lo stesso compito di chi aveva curato la nuova edizione della *Filosofia del diritto*[1], poiché anche qui si trattava di corredare di aggiunte esplicative un compendio di cui l'autore si era servito nelle sue lezioni, sulla scorta di queste lezioni. Ma lo scomparso *Hegel*, durante i tredici anni della sua attività in quest'università ha tenuto soltanto due corsi sull'enciclopedia filosofica (la prima volta subito all'inizio del suo insegnamento berlinese nel semestre invernale[2] 1818-19, e poi una seconda volta nel semestre invernale 1826-27) e, in seguito, egli stesso ha incluso nell'edizione del 1827 dell'*Enciclopedia*, ampliandola considerevolmente, la maggior parte dei chiarimenti dati in quei corsi a proposito dei paragrafi della prima edizione di questo compendio; perciò, tanto nelle carte da lui lasciate, quanto nei quaderni di appunti, si è trovato ben poco materiale per altre aggiunte esplicative. Una messe assai più ricca di materiale utile a questo scopo offrivano invece le lezioni tenute ripetutamente da *Hegel* sulle singole discipline filosofiche. Per quanto riguarda anzitutto la *Logica* che, accanto all'introduzione generale all'enciclopedia filosofica, costituisce il contenuto di questo primo volume ora pubblicato, è certamente la disciplina filosofica su cui Hegel ha tenuto più di frequente i suoi corsi (di regola in ogni semestre estivo). Per quanto riguarda poi l'andamento esterno delle sue lezioni, *Hegel* prendeva come base la sezione del suo compendio enciclopedico relativa all'argomento della lezione, ma poi passava a spiegare la disciplina in oggetto senza di solito tener particolarmente conto della redazione dei singoli paragrafi e dei chiarimenti annessi in calce, ma dando un esposizione organica e illustrandola con esempi. Nei quaderni di appunti quindi si trova per lo più lo stesso contenuto del compendio, ma in un'esposizione

1. Si tratta di Eduard GANS (1798-1839), discepolo di Hegel a Berlino, che curò la pubblicazione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* corredate di *Zusätze* nell'ottavo volume della *Vollständige Ausgabe* nel 1833.

2. Nelle università tedesche l'anno accademico si divide in due semestri, uno invernale e l'altro estivo, indipendenti tra loro anche per quel che riguarda il tema dei corsi che vi vengono svolti.

più particolareggiata, rispondente soprattutto a un interesse divulgativo. Al curatore quindi, spettava anzitutto il compito di raccogliere dai quaderni utilizzati quelle spiegazioni e quegli esempi che sembravano particolarmente adatti al chiarimento dei paragrafi e delle note contenuti nel compendio. Certo in questo lavoro era necessario fare continuamente attenzione a rendere i giri di frase e le espressioni peculiari di *Hegel*; tuttavia la natura dell'argomento escludeva che si potesse assumere come criterio principale quello dell'esattezza e fedeltà diplomatica; piuttosto si doveva preoccuparsi soprattutto di elaborare il materiale disperso in quaderni diversi di diversi anni, in modo che ne risultasse un tutto in sé coerente al fine di procurare, a quelli che senza alcuna precedente preparazione filosofica si dedicano per la prima volta allo studio della logica speculativa, un aiuto così desiderabile data la difficoltà di questo studio.

Nel perseguire questo scopo il curatore non ha avuto alcuna riserva, là dove il materiale immediatamente disponibile non era sufficiente, a completare i chiarimenti che sembravano necessari servendosi della sua memoria, come si è verificato in particolare nel caso di molti esempi addotti nelle *Aggiunte* alle sue prime sezioni e di esposizioni più dettagliate. Quand'anche il menzionare questo modo di procedere possa destare negli estranei qualche perplessità circa l'autenticità generale di ciò che viene comunicato, pure il curatore spera che non gli sia rifiutato il riconoscimento della fedeltà interna e dell'attendibilità da parte di quelli che hanno maggiore familiarità con il modo di pensare di *Hegel*, o per averne frequentate le lezioni, o per averne studiate le opere.

Del resto, che con questo modo di procedere non si sia andati troppo oltre e non si siano superati i limiti del lecito, dovrebbe essere anche attestato dalla circostanza esterna che nelle ultime sezioni del presente compendio, soprattutto verso la fine, il numero e l'ampiezza delle *Aggiunte* sono diventati assai minori che non nelle sezioni precedenti; questo si spiega con il fatto che *Hegel* nelle sue lezioni sulla logica, senza dubbio intenzionalmente, era solito trattare le ultime sezioni sempre in modo molto più breve di quelle precedenti; per questa ragione anche nei quaderni di appunti, oltre alla ripetizione, con varianti di poco conto, di ciò che è contenuto nel compendio, di regola si trovano soltanto spiegazioni brevi e isolate degli argomenti trattati. Questo modo di procedere non poteva mancare di imporsi anche nelle nostre *Aggiunte*, e quelli che non vi trovano il chiarimento desiderato, dovranno attenersi all'opera hegeliana dove la logica è trattata per esteso.

Riguardo al materiale utilizzato in questo lavoro, il curatore deve ancora ricordare soltanto che, oltre ai due quaderni di appunti presi da lui stesso negli anni 1819 e 1820, ha creduto di valersi soprattutto dei

quaderni dei suoi due stimati colleghi: i signori professori *Hotho*[1] e *Michelet*[2], ed inoltre, per l'epoca successiva, degli appunti presi con molta cura dal preside *Geyer*[3].

Dato il notevole aumento avuto dalla prima sezione dell'*Enciclopedia* concernente la logica mediante l'inserzione delle *Aggiunte*, è sembrato necessario dividere l'intera opera in due volumi. Il secondo volume comprenderà la filosofia della natura e la filosofia dello spirito[4].

Siccome la situazione personale del curatore di questa prima parte non gli consentiva di portare avanti il lavoro iniziato così rapidamente come è desiderabile, il signor professor *Michelet* ha accettato di sobbarcarsi il lavoro di edizione della seconda parte, di cui crede di poter promettere la sollecita pubblicazione.

LEOPOLD VON HENNING[5]

Berlino, 31 dicembre 1839.

1. Heinrich Gustav HOTHO (1802-73) studiò a Berlino con Hegel, con il quale si laureò nel 1826; libero docente nel 1827, sempre a Berlino divenne professore di estetica nel 1829. Curò l'edizione delle *Lezioni di estetica* di Hegel nella *Vollständige Ausgabe*.

2. Karl Ludwig MICHELET (1801-93) studiò filosofia a Berlino con Hegel, presso il quale si laureò nel 1824. Libero docente dal 1826 e poi professore di filosofia a Berlino dal 1829; collaborò agli « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik » e alla *Vollständige Ausgabe* delle opere di Hegel. Cercò di difendere e sviluppare la dottrina hegeliana con numerose opere, sia a carattere storico, sia concernenti l'antropologia e la psicologia, tra le quali ricordiamo: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker e Humblot, 1838, 2 voll., rist. Hildesheim, Olms, 1967; *Anthropologie und Psychologie oder Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Sander, 1840; *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*, Berlin, Dümmler, 1841; *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig, Duncker e Humblot, 1870 (rist. Aalen, Scientia, 1970).

3. Friedrich Wilhelm Ludwig GEYER (nato intorno al 1809-10?). Iscrittosi all'università di Berlino nel 1828 per studiarvi teologia, frequentò le lezioni di Hegel negli ultimi anni del suo insegnamento. Dal titolo di *Konrektor*, che corrisponde a quello di « preside » nelle scuole medie superiori, si desume che si sia poi dedicato a questa attività.

4. In effetti Michelet curò la pubblicazione della *Filosofia della natura*, mentre la *Filosofia dello spirito* fu curata poi da Boumann.

5. Leopold Dorotheus von HENNING (1791-1866), dal 1818 studiò a Berlino dove conseguì la libera docenza con Hegel nel 1821 e fu professore dal 1825 tenendo corsi sulla dottrina dei colori di Goethe e sulla logica hegeliana; fu anche segretario generale degli « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik ».

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Il bisogno di dare ai miei ascoltatori un filo conduttore per le mie lezioni di filosofia è stata l'occasione e la causa prossima per pubblicare questo sguardo sull'intero ambito della filosofia prima di quanto pensassi.

La natura di un compendio non soltanto esclude una trattazione più esauriente delle idee quanto al loro *contenuto*, ma porta a restringere in particolare anche la trattazione della loro deduzione sistematica, che deve necessariamente contenere quello che una volta si intendeva per *dimostrazione* e che è indispensabile per una filosofia scientifica. Il titolo dovrebbe indicare in parte l'ambito di un tutto, e, in parte, l'intento di riservare i particolari all'esposizione orale.

In un compendio, poi, viene presa maggiormente in considerazione la semplice *conformità esterna* dell'ordine e della disposizione delle parti rispetto allo scopo, se il contenuto, che deve essere esposto con voluta brevità, è già presupposto e noto. Ma non è questo il caso della presente esposizione, che stabilisce invece un modo nuovo di trattare la filosofia, secondo un metodo che, spero, sarà riconosciuto come l'unico vero, identico al contenuto; avrei quindi potuto ritenere più vantaggioso, rispetto al pubblico, se le circostanze me l'avessero consentito, farla precedere da un lavoro più particolareggiato sulle altre parti della filosofia, del tipo di quello che ho pubblicato sulla prima parte di quest'opera, e cioè sulla *logica*[1]. Sebbene nella presente esposizione abbia dovuto necessariamente limitare quel lato per cui il contenuto è più vicino alla *rappresentazione* e alla co-

1. Hegel allude alla grande *Logica* pubblicata nel 1812-16.

noscenza empirica, credo però, per quanto riguarda i passaggi che possono essere soltanto una mediazione da compiersi mediante *il concetto*, di aver messo notevolmente in evidenza il fatto che il procedere avviene secondo un metodo che si distingue sufficientemente tanto dall'*ordine* soltanto *esterno* perseguito dalle altre scienze, quanto da una *maniera*[1] divenuta usuale nella trattazione di argomenti filosofici; una maniera che *presuppone uno schema* e quindi stabilisce tra le diverse materie dei parallelismi altrettanto estrinseci ed ancora più arbitrari di quel primo modo di procedere e, con il più strano dei fraintendimenti, pretende di aver sodisfatto alla necessità del concetto mediante accostamenti casuali ed arbitrari.

Lo stesso arbitrio abbiamo visto impadronirsi anche del contenuto della filosofia, lanciarsi in avventure del pensiero, per un certo tempo imporsi agli sforzi autentici ed onesti, ma poi venir anche considerato come stravaganza spinta fino alla follia. In luogo di posizioni caratterizzate dall'imponenza o dalla follia, più propriamente e più spesso il contenuto presentò banalità arcinote, e la forma presentò la semplice maniera di un estro voluto, metodico e facile, un estro che si manifestava in accostamenti barocchi e in forzature e contorsioni; così pure, dietro il sembiante della serietà in generale, si palesò un inganno nei confronti di se stessi e del pubblico. D'altra parte abbiamo visto invece la superficialità dare alla *mancanza di pensiero* la qualifica di scetticismo consapevole della propria accortezza e di criticismo attestante la modestia della ragione, e, quanto maggiore era la povertà di idee, tanto più aumentare la propria presunzione e vanità. – Questi due indirizzi dello spirito per un certo tempo hanno mistificato la serietà tedesca, ne hanno sfibrato il bisogno di una maggiore profondità filosofica, ed hanno avuto come risultato un'indifferenza, anzi perfino un tale disprezzo per la scienza filosofica, che ora anche la sedicente modestia ritiene che le sia lecito intervenire e sentenziare rispetto a ciò che vi è di più profondo nella filosofia e di potersi permettere di negare che alla filosofia spetti quella conoscenza razionale che una volta si concepiva come *dimostrazione*.

1. In tedesco: *Manier*, usato spesso da Hegel per indicare un modo di procedere deteriore e forzato anche in filosofia.

La prima delle manifestazioni accennate può essere in parte considerata come l'esultanza giovanile della nuova epoca che sorge, tanto nel campo della scienza, quanto in quello della politica. Se è vero che questa esultanza ha salutato entusiasticamente l'aurora del ringiovanimento dello spirito e, senza approfondimenti, è passata subito a fruire dell'idea e, per un certo tempo, ha tripudiato nelle speranze e nelle prospettive offerte dall'idea, le sue intemperanze sono più facilmente perdonabili, perché al fondo ha un nucleo di una certa consistenza, e il velo superficiale di nebbia di cui l'ha circondato deve necessariamente dissiparsi da solo. Ma l'altra manifestazione è più odiosa, perché rivela un'estenuazione e un'impotenza che cerca di nascondere con una presunzione che pretende di far la lezione agli spiriti filosofici di tutti i secoli, fraintendendoli e, soprattutto, fraintendendo se stessa.

È dunque tanto più consolante constatare, ed anche ricordare, che di contro a questi due atteggiamenti l'interesse per la filosofia e l'amore serio per la *conoscenza superiore* si sono conservati in modo schietto e senza vanità. Se questo interesse talvolta ha preferito prendere piuttosto la forma di *sapere immediato* e di *sentimento*, ciononostante attesta l'impulso interno – di più vasta portata – della cognizione razionale, la quale soltanto dà all'uomo la sua dignità, e questo sommamente in quanto tale interesse considera quel punto di vista soltanto come *risultato* del sapere filosofico, e quindi riconosce, almeno come *condizione*, quello che sembra sdegnare. – A questo interesse per la *conoscenza della verità* dedico questo tentativo di dare una introduzione o un contributo al suo sodisfacimento; possa questo scopo procurargli un'accoglienza favorevole.

Heidelberg, maggio 1817

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

In questa nuova edizione il lettore benevolo troverà che molte parti sono state rielaborate e sviluppate in modo più preciso e determinato; mi sono anche sforzato di attenuare e di diminuire il carattere formale dell'esposizione ed inoltre, mediante note [1] essoteriche più ampie, di avvicinare maggiormente i concetti astratti al modo comune di intenderli e a un modo più concreto di rappresentarli. L'esposizione assai concisa, a cui obbliga un compendio, in materie senz'altro astruse, conserva però a questa seconda edizione la stessa destinazione della prima, e cioè di servire come testo per le lezioni, un testo che deve ricevere i necessari chiarimenti dall'esposizione orale. Il titolo *Enciclopedia* doveva certo inizialmente dar luogo a un minor rigore del metodo scientifico e a un'accostamento esterno delle materie trattate; ma la natura della cosa implica che il nesso logico debba necessariamente rimanere fondamentale.

Ci sarebbero anche troppe occasioni e stimoli che sembrerebbero richiedere di pronunciarmi circa la posizione esterna della mia filosofia rispetto a movimenti spirituali o meno della cultura del tempo; il che potrebbe esser fatto soltanto in modo essoterico, quale è appunto consentito da una prefazione; infatti questi movimenti, per quanto tendano a mettersi in rapporto con la filosofia, non vi si impegnano scientificamente, e quindi non vi si impegnano affatto, ma sono soltanto chiacchiere che si fanno dal di fuori e al di fuori di essa. È cosa sgradevole e perfino rischiosa avventurarsi su un terreno estraneo alla scienza, giacché questo

1. Hegel non si riferisce qui alle note a pié di pagina (scarsissime), ma a quelle in calce ai paragrafi.

tipo di spiegazioni e chiarimenti non favorisce quella comprensione che soltanto importa quando si mira alla vera conoscenza. Ma discutere alcune di queste manifestazioni può essere utile o necessario.

Ciò che ho perseguito e che perseguo in generale nella mia attività filosofica è la conoscenza scientifica della verità. Questa conoscenza è la via più difficile, ma è l'unica che può avere interesse e valore per lo spirito, una volta che si è posto sulla strada del pensiero, l'ha percorsa senza cadere nel vano, ma ha conservato la volontà e il coraggio della verità. Allora lo spirito scopre ben presto che soltanto il metodo è in grado di mettere le redini al pensiero, di condurlo alla sostanza delle cose e di mantenervelo. Un tale procedimento mostra di non essere altro che il ristabilimento di quel contenuto assoluto al di là del quale il pensiero dapprima si è sforzato di andare ed è andato; ma un suo ristabilimento nell'elemento più proprio, più libero dello spirito.

Non è ancora trascorso molto tempo da quando la situazione era più semplice, all'apparenza più felice, poiché la filosofia camminava mano nella mano con le scienze e con la cultura, un moderato illuminismo si conciliava al tempo stesso con le esigenze dell'intelligenza e con la religione, come pure un diritto naturale si accordava con lo stato e la politica, e la fisica empirica portava il nome di filosofia naturale. Ma quella pace era soltanto superficiale, e, in particolare, quel tipo di intelligenza era, in effetti, in intima contraddizione con la religione, proprio come lo era quel diritto naturale con lo stato. È seguita poi la scissione, e si è sviluppata la contraddizione; ma nella filosofia lo spirito ha celebrato la conciliazione di sé con sé, per cui questa scienza è soltanto in contraddizione con quella contraddizione stessa e con l'intonaco da cui è coperta. È uno dei peggiori pregiudizi credere che la filosofia si trovi in opposizione a una sensata conoscenza dell'esperienza, alla realtà razionale effettiva del diritto e a una religione e una pietà semplici; la filosofia riconosce, anzi giustifica queste figure, ed è vero piuttosto che il pensiero si approfondisce nel loro contenuto, impara e si rafforza da esse, come dalle grandi intuizioni della natura, della storia e dell'arte, poiché questo solido contenuto, in quanto viene pensato, è l'idea stessa. Interviene una collisione con la fi-

losofia soltanto quando si va al di là del carattere peculiare di questo campo e il suo contenuto deve essere compreso in categorie e fatto dipendere da categorie, senza che queste categorie vengano elevate al concetto e portate a compimento nell'idea.

L'importante risultato negativo, proprio dell'intelletto della cultura scientifica in generale, cioè la convinzione che sulla via del concetto finito non sarebbe possibile alcuna mediazione con la verità, di solito ha la conseguenza opposta a quella che vi è immediatamente implicita. Quella convinzione, cioè, è servita assai più a sopprimere l'interesse per l'esame delle categorie e l'attenzione e la cautela nella loro applicazione, piuttosto che determinare la rimozione dei rapporti finiti dal conoscere; il loro uso, come accade in uno stato di disperazione, è soltanto divenuto assai più disinvolto, meno consapevole e meno critico. Dal malinteso, secondo il quale l'insufficienza delle categorie finite per giungere alla verità implicherebbe l'impossibilità della conoscenza oggettiva, si trae come conseguenza l'autorizzazione a parlare e sentenziare in nome del sentimento e dell'opinione soggettiva, e, al posto della dimostrazione, subentrano asserzioni e descrizioni di quanto è reperibile nella coscienza come fatto, considerandolo tanto più puro, quanto meno vi è di critica. Le più alte esigenze dello spirito devono essere affidate a una categoria così arida come quella di *immediatezza* e decise in base ad essa, senza sottoporla ad ulteriore esame. Specialmente dove sono trattati argomenti religiosi, si può constatare che il filosofare viene espressamente messo da parte, come se in tal modo fosse bandito ogni male e si fosse raggiunta la sicurezza contro errori ed illusioni; la ricerca della verità viene poi organizzata e sviluppata in base a presupposti di qualsiasi origine e mediante il raziocinare [1], valendosi delle solite determinazioni di pensiero quali essenza e fenomeno, fondamento e conseguenza, causa ed effetto e così via, e del consueto modo di inferire secondo questi e gli altri rapporti della finitezza. « Si sono

1. Con il Croce (cfr. ad. es. il § 77) traduciamo con « raziocinare » il tedesco *räsonnieren* e *Räsonnement* che indicano un modo di procedere secondo connessioni arbitrarie, un modo di andare e venire da un principio all'altro senza arrivare mai a una vera conclusione, insomma un modo di ragionare del tutto diverso dall'autentico procedimento razionale.

liberati del Maligno, ma il male è rimasto »[1]; e il male è nove volte peggiore di prima, perché ci si affida ad esso senza alcun sospetto e senza alcuna critica, come se quel male che viene tenuto lontano, cioè la filosofia, fosse qualcos'altro che la ricerca della verità, condotta però con consapevolezza della natura e del valore dei rapporti di pensiero che connettono e determinano ogni contenuto.

Alla filosofia tocca dunque la peggiore delle sorti quando cade in quelle mani, ed è in quel modo che, pensando di occuparsene, in parte la comprendono, e in parte la giudicano. È il *Fatto* della vitalità fisica o spirituale, e in particolare anche di quella religiosa a venir allora deformato da quella riflessione incapace di comprenderlo. Questo modo di comprendere ha tuttavia la proprietà di elevare per la prima volta il Fatto a qualcosa di saputo, e la difficoltà consiste nel passaggio dalla Cosa alla conoscenza, passaggio che viene operato mediante il riflettere. Questa difficoltà non c'è più nella scienza, perché il Fatto della filosofia è la conoscenza già preparata a questo scopo, e il comprendere sarebbe quindi soltanto un *riflettere* (*Nachdenken*) nel senso di *ripensare* (*nachfolgendes Denken*); soltanto il giudicare richiederebbe un riflettere nel significato comune del termine. Ma quell'intelletto non critico si mostra altrettanto inattendibile nel puro e semplice comprendere l'idea espressa in modo determinato, e neppure prova la minima ombra di sospetto o di dubbio rispetto ai propri presupposti rigidi, al punto da essere perfino incapace di ripetere il Fatto puro e semplice dell'idea filosofica. Quest'intelletto unisce sorprendentemente in sé un duplice atteggiamento che consiste nel meravigliarsi perché l'idea si discosta completamente dal suo uso delle categorie e perfino lo contraddice esplicitamente, e al tempo stesso, nel non aver alcun sospetto che ci sia e venga esercitato un altro modo di pensare, diverso dal suo, e quindi di dover necessariamente pensare qui in modo diverso che altrove. Accade così che l'idea della filosofia speculativa viene subito fissata nella sua definizione astratta, credendo che una definizione debba apparire necessariamente per sé chiara e conclusa, ed abbia la sua regola e

1. Cfr. J. W. Goethe, *Faust*, verso 2509 che suona però « si sono liberati dal Maligno, ma i cattivi sono rimasti ».

la sua pietra di paragone soltanto nelle rappresentazioni presupposte o, quanto meno, ignorando che tanto il senso, quanto la prova necessaria della definizione si trovano soltanto nel suo sviluppo e consistono nel fatto che essa deriva da questo sviluppo come suo risultato. In quanto poi, più precisamente, l'idea in generale è l'unità *concreta, spirituale*, e l'intelletto invece consiste nel cogliere le determinazioni concettuali soltanto nella loro *astrazione*, e, quindi, nella loro unilateralità e finitezza, di quell'unità si fa un'identità astratta priva dello spirito; in tale unità, quindi, non c'è la distinzione, ma *tutto* è *uno*, e, quindi, anche il bene e il male sono la stessa cosa. Perciò per la filosofia speculativa il nome *sistema dell'identità, filosofia dell'identità*, è già diventato un nome recepito nell'uso. Se qualcuno pronunciasse la sua professione di fede dicendo: « io credo in Dio Padre, creatore del cielo e della terra », certo sarebbe strano se altri, già dalla prima parte della frase, ricavasse la conseguenza che egli crede in Dio creatore del cielo, e *quindi* considera la terra come non creata e la materia come eterna. Il Fatto che egli abbia detto nella sua professione di fede di credere in Dio creatore del cielo, è esatto, ma è completamente falso il modo in cui tale Fatto è stato inteso dall'altro, per cui quest'esempio deve addirittura esser considerato incredibile e banale. Eppure nel cogliere l'idea filosofica si esercita proprio questa violenza che consiste nello spaccarla a metà; per evitare, quindi, di fraintendere il modo in cui è fatta l'identità che si asserisce essere il principio della filosofia speculativa si passa a insegnare esplicitamente – dando la rispettiva confutazione – all'incirca che il soggetto è *diverso* dall'oggetto, e così pure il finito dall'infinito ecc.; come se la concreta unità spirituale fosse in sé priva di determinazioni e non *contenesse in sé* la distinzione, come se qualcuno non sapesse che il soggetto è diverso dall'oggetto, l'infinito dal finito, o si dovesse ricordare alla filosofia, sprofondata nel suo sapere scolastico, che al di fuori della scuola c'è una sapienza per la quale quella diversità è ben nota.

Ma la filosofia, riguardo al fatto che non conoscerebbe la diversità, viene diffamata in modo anche più preciso con l'accusa che in essa verrebbe perciò a cadere la distinzione tra bene e male; cionondimeno si ama far mostra di equità e magnani-

mità, concedendo che « non sempre nelle loro esposizioni i filosofi traggono le conseguenze dannose che sarebbero *connesse* con i loro princìpi[a] » — fors'anche perché queste conseguenze

a. Parole del signor *Tholuck*[1] nel suo *Florilegio della mistica orientale*, [1825] p. 13. Anche Tholuck, che pure ha una profonda sensibilità, in questo luogo si lascia tentare a seguire la strada maestra consueta nel modo di intendere la filosofia. L'intelletto, dice Tholuck, potrebbe argomentare soltanto in questi due modi: o c'è un fondamento primo che tutto condiziona, e allora anche il fondamento di me stesso si troverebbe in esso ed il mio essere e il mio libero agire sarebbero soltanto illusione; oppure io sono effettivamente un'essenza diversa dal fondamento primo, essenza la cui azione non è condizionata né prodotta dal fondamento primo, e allora il fondamento primo non è un'essenza assoluta che tutto condiziona e, quindi, non ci sarebbe alcun Dio infinito, ma soltanto una folla di divinità ecc. Sulla prima proposizione dovrebbero dirsi d'accordo tutti i filosofi che pensano in modo più profondo ed acuto (veramente non saprei perché quella prima unilateralità dovrebbe essere più profonda ed acuta della seconda); ma le conseguenze che, come si è detto, non sempre se ne traggono, sarebbero che « anche il criterio etico dell'uomo non sarebbe un criterio vero in modo assoluto, ma *propriamente* (sottolineato dall'autore) bene e male sarebbero uguali e solo in apparenza diversi ». Sarebbe sempre meglio non parlare di filosofia fino a quando, pur avendo una profonda sensibilità, si è ancora tanto inceppati nell'unilateralità dell'intelletto da riconoscere soltanto l'*aut-aut* tra un fondamento primo (in cui l'essere individuale e la sua libertà sarebbero soltanto un'illusione) e l'indipendenza assoluta degli individui, e da non aver tratto alcun insegnamento dal *né-né* di queste due unilateralità del pericoloso dilemma — così lo chiama il signor Tholuck. Veramente, a p. 14, il signor Tholuck parla di spiriti che — e questi sarebbero i filosofi propriamente detti — ammettono la seconda proposizione (il cui significato per altro è lo stesso di quella precedente) e superano l'opposizione tra essere *incondizionato* ed essere condizionato mediante l'*essere originario indifferente*, nel quale tutte le rispettive opposizioni si compenetrano. Ma il signor Tholuck, nel dire questo, non ha notato che l'essere originario indifferente nel quale

1. Friedrich August Deofidus Tholuck (1799-1877) è uno dei maggiori esponenti del « movimento di risveglio » di ispirazione pietistica che in campo religioso contrappone alle interpretazioni razionalistiche del cristianesimo una concezione fondata sul sentimento e sull'ascolto. Tra le opere principali: *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers*, Hamburg, Perthes, 1823, 2ª ediz. 1825; *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*, Berlin, Dümmler, 1825; *Spekulative Trinitätslehre des spätern Orients*, Berlin, Dümmler, 1826; *Philosophisch-theologische Auslegung der Bergpredigt*, Berlin, Dümmler, 1833; *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss*, Hamburg, Perthes, 1838; *Vermischte Schriften*, Hamburg, Perthes, 1839.

non sono affatto loro proprie. – La filosofia deve sdegnare questa indulgenza che le si vuole concedere, giacché non ne ha affatto bisogno, né per giustificarsi moralmente, né perché le

l'opposizione deve compenetrarsi è esattamente lo stesso di quell'essere incondizionato la cui unilateralità dovrebbe essere superata e che quindi a un sol tratto egli afferma il superamento di quel termine unilaterale in un termine che è precisamente questo stesso termine unilaterale, e quindi afferma il permanere dell'unilateralità, non il suo superamento? Se si vuol parlare di quello che fanno gli *spiriti*, si deve essere in grado di cogliere con lo spirito il Fatto in questione, che altrimenti si è rovesciato nel falso. Del resto, e *ad abundatiam*, osservo che quanto è stato detto qui e più avanti circa la concezione della filosofia propria del signor Tholuck non può essere detto come qualcosa che lo riguarda *individualmente*, giacché le stesse cose si leggono in centinaia di libri, e specialmente nelle prefazioni dei teologi. Ho citato le pagine del signor Tholuck, in parte, perché per caso mi erano sottomano, e, in parte, perché il profondo sentimento che sembra collocare i suoi scritti su un versante completamente diverso da quello della teologia dell'intelletto, è il più prossimo al senso del profondo; infatti la determinazione di questo senso del profondo, la *conciliazione*, che non è l'essere originario incondizionato o simili astrazioni, è quel contenuto che è l'idea speculativa e che l'idea speculativa esprime con il pensiero — un contenuto che quel senso del profondo meno di altri dovrebbe misconoscere nell'idea.

Ma anche qui, come in tutti i suoi scritti, al signor Tholuck accade di lasciarsi andare alle usuali chiacchiere sul panteismo di cui ho parlato più ampiamente in una delle ultime note dell'*Enciclopedia*. Qui mi limito a rilevare l'imperizia e l'assurdità peculiari del modo di procedere del signor Tholuck. Da una parte del suo dilemma — un dilemma che presume filosofico — egli pone infatti il fondamento primo e poco dopo, a pp. 33 e 38, definisce questo aspetto della questione come aspetto panteistico; poi definisce l'altro aspetto come quello proprio dei sociniani, dei pelagiani e dei filosofi popolari, per cui da tale punto di vista « non ci sarebbe alcun Dio infinito, ma soltanto un *gran numero* di divinità, cioè il numero di *tutte* quelle essenze che sono diverse dal cosiddetto fondamento originario ed hanno un proprio *essere* ed agire, oltre a quel cosiddetto fondamento originario ». In effetti da questo lato non c'è soltanto un gran numero di divinità, ma *tutte le cose* (da questo punto di vista è come se ogni finito avesse un suo proprio *essere*) sono *divinità*; da questo lato quindi il signor Tholuck ha in effetti esplicitamente la sua *divinizzazione del tutto*, il suo panteismo, e non dal primo punto di vista, per il quale egli pone esplicitamente come Dio l'*unico* fondamento originario, e dove quindi c'è soltanto il *monoteismo*.

manchi la cognizione delle conseguenze effettive dei suoi princìpi, né perché tralasci di trarne esplicitamente le conclusioni. Voglio ora illustrare brevemente quella pretesa per cui la diversità tra bene e male deve essere ridotta a semplice parvenza, più per dare un esempio della vuotezza di un tal modo di intendere la filosofia, che per giustificare la filosofia stessa. A questo scopo vogliamo occuparci solo dello spinozismo, la filosofia che definisce Dio soltanto come *sostanza*, e non come soggetto e spirito. Questa distinzione concerne la *determinazione* dell'unità; questo soltanto è importante, ma di questa *determinazione*, sebbene sia un Fatto, non sanno nulla quelli che sogliono chiamare questa filosofia sistema dell'identità ed amano perfino dire che secondo essa *tutto è una sola ed identica cosa*, e anche il bene e il male sono *uguali*: queste non sono altro che le forme peggiori di unità, di cui non si può neanche parlare nella filosofia speculativa, ma che soltanto una forma ancor barbara di pensiero può usare a proposito delle idee. Per quanto riguarda poi l'affermazione che in quella filosofia la diversità tra bene e male non varrebbe *in sé* e *propriamente*, si deve domandare che cosa significhi questo « *propriamente* »? Se significa la natura di Dio, non si può certo pretendere di trasferire in essa il male; quell'unità sostanziale è il bene stesso; il male è soltanto scissione, e in quell'unità quindi non c'è niente meno che una unicità di bene e male, essendo piuttosto escluso il male. Così, in Dio come tale, neppure c'è la distinzione tra bene e male; questa distinzione infatti c'è soltanto in ciò che è scisso, e, quindi, è tale che in esso vi è il male. Nello spinozismo inoltre c'è la distinzione per cui: *l'uomo è diverso da Dio*. Il sistema può non essere teoreticamente sodisfacente per questo rispetto, poiché l'uomo e il finito, per quanto vengano poi abbassati a modi, sono considerati *trovarsi* soltanto *accanto* alla sostanza. Ora è nell'uomo, dove esiste la distinzione, che essa esiste anche essenzialmente come distinzione tra bene e male, ed è soltanto qui dove esiste propriamente, perché soltanto qui si ha la sua determinazione peculiare. Se nello spinozismo si considera soltanto la sostanza, certo in essa non vi può essere alcuna distinzione tra bene e male, perché da questo punto di vista il male, come il finito e il *mondo* in generale (cfr. § 50, nota p. 213), *non è affatto*. Ma se nel sistema spinoziano si considera anche il punto

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Professor der Philosophie an der Universität

zu Heidelberg.

Heidelberg,

in August Oßwald's Universitätsbuchhandlung.

1817.

Frontespizio della prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg, 1817).

di vista rispetto a cui si colloca l'uomo e il suo rapporto alla sostanza, e dove soltanto il male può avere il suo posto distinguendosi dal bene, bisogna allora aver esaminato le parti dell'*Etica* che trattano il male, gli affetti, la servitù e la libertà umana, per poter parlare delle conseguenze morali del sistema. Senza dubbio ci si convincerà non solo dell'elevata purezza di questa morale, il cui principio è il più puro amore di Dio, ma anche del fatto che la purezza della morale è la conseguenza coerente del sistema. *Lessing*, ai giorni suoi, diceva: la gente tratta Spinoza come un cane morto[1]; non si può dire che nei tempi più recenti ci si sia comportati meglio nei confronti dello spinozismo e, più in generale, della filosofia speculativa, se si considera che coloro che ne riferiscono o ne giudicano, non fanno neppure lo sforzo di cogliere esattamente i Fatti e di renderli ed esporli esattamente. Questo sarebbe il minimo della correttezza, ed in ogni caso la filosofia speculativa potrebbe ben pretenderla.

La storia della filosofia è la storia della scoperta delle nozioni che il *pensiero* ha elaborato a proposito dell'assoluto che è il suo oggetto. Così per es. Socrate, si può dire, ha scoperto la determinazione del *fine* che è stato elaborata e conosciuta in modo determinato da Platone e in particolare da Aristotele. La storia della filosofia di *Brucker*[2] è talmente acritica, non soltanto per quanto riguarda l'elemento esterno della storia, ma anche nel modo di rendere il pensiero, al punto da citare come filosofemi propri dei filosofi greci più antichi venti, trenta o anche più proposizioni,

1. Cfr. F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*, Breslau, Löwe, 1785, in *Werke*, Leipzig, Fleischer, 1812-25, 6 voll., rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. IV, 1, p. 68; trad. it., *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1914, 2ª ediz. riveduta a cura di V. Verra, 1969, p. 74.

2. Johann Jacob Brucker (1696-1770). Autore di numerose opere di storia della filosofia ispirate a una prospettiva « critica », ossia all'esigenza di riscontrare nella storia del pensiero la conquista e i progressi della ragione e di mostrare le fonti degli errori. Opere principali: *Historia philosophica doctrinae de Ideis*, Wien, Metz e Mayer, 1723; *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, von der Geburt Christi bis auf unsere Zeiten*, Ulm, Bartholomäi, 1731-36, 7 voll., *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, Breitkopf, 1742-44, 5 voll., 2ª ediz. in 6 voll., 1766-67; *Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae*, Leipzig, Breitkopf, 1747; per una più ampia valutazione della *Historia critica* da parte di Hegel cfr. Hegel, XVII, 146-47; *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, 128-29.

neanche una delle quali loro appartiene. Sono illazioni che Brucker trae secondo la cattiva metafisica del suo tempo e che attribuisce erroneamente a quei filosofi quali loro affermazioni. Le illazioni sono di due specie: o sono soltanto esposizioni più dettagliate di un principio, oppure un ritorno a princìpi più profondi; compito dello storico è indicare a quali individui appartenga un tale ulteriore approfondimento del pensiero e la sua scoperta. Ma quel modo di procedere non è soltanto indebito, perché quei filosofi non hanno essi stessi tratto le conseguenze che dovrebbero esser insite nei loro princìpi, e si sono limitati a non formularle esplicitamente, ma, soprattutto, perché, con un tal modo di inferire, si pretende che abbiano considerato validi e usato rapporti di pensiero propri della finitezza; rapporti, pertanto, che sono precisamente l'opposto dell'intento di quei filosofi, che erano dotati di spirito speculativo, e rapporti che non fanno altro che deturpare e falsificare l'idea filosofica. Se poi nel caso dei filosofi antichi di cui ci sono stati riportati soltanto pochi passi quella falsificazione può invocare come scusa un modo di inferire che si presume corretto, questa scusa viene completamente a cadere per una filosofia che in parte ha formulato la sua idea in nozioni determinate, e in parte ha esaminato e determinato esplicitamente il valore delle categorie, e se ciononostante l'idea viene colta in modo mutilato, se dall'esposizione viene scelto ed evidenziato un solo momento e (come l'identità) gabellato per totalità, e se le categorie vengono introdotte del tutto inadeguatamente alla bell'e meglio come sono intessute nella coscienza comune, nella loro unilateralità e non verità. Una conoscenza coltivata dei rapporti di pensiero è la prima condizione per cogliere esattamente un Fatto filosofico. Ma la rozzezza di pensiero viene esplicitamente non solo giustificata, ma eretta a legge dal principio del sapere immediato; la conoscenza dei termini e rapporti di pensiero, e quindi la cultura del pensiero soggettivo, non è per nulla un sapere immediato, proprio come non lo sono una qualsiasi scienza, arte o perizia.

La religione è la forma della coscienza in cui la verità è per tutti gli uomini, per gli uomini di qualsiasi livello di cultura; ma la conoscenza filosofica della verità è una forma particolare della loro coscienza, la cui elaborazione è una fatica a cui non tutti,

ma, piuttosto, soltanto pochi si sobbarcano. *Il contenuto è lo stesso*, ma, come dice Omero [1] di alcune cose che esse hanno due nomi, l'uno nel linguaggio degli dèi, l'altro nel linguaggio degli uomini, così per quel contenuto ci sono due linguaggi, l'uno del sentimento, della rappresentazione e del pensiero intellettivo che si annida nelle categorie finite e nelle astrazioni unilaterali, e l'altro, quello del concetto concreto. Quando si vuole discutere e giudicare anche la filosofia dal punto di vista della religione, ci vuole qualcosa di più della consuetudine al linguaggio della coscienza comune. Il fondamento della conoscenza scientifica è il contenuto interno, l'idea immanente e la sua vitalità operante nello spirito; in misura non minore la religione è animo coltivato, spirito desto alla riflessione, contenuto elaborato. Nei tempi più recenti la religione ha sempre più ridotto l'estensione della cultura del suo contenuto e si è ritirata nell'intensità della pietà e del sentimento, e, spesso, di un tal sentimento che manifesta un contenuto molto misero e vuoto. Fino a quando la religione ha un Credo, una dottrina, una dogmatica, ha ciò di cui la filosofia può occuparsi e in cui congiungersi con essa. Ma anche questo non va, di nuovo, inteso nel senso del cattivo intelletto che è fonte di separazione e in cui è inceppata la religiosità moderna per cui essa rappresenta religione e filosofia in modo che l'una escluderebbe l'altra, o entrambe sarebbero in generale così separabili da potersi poi collegare soltanto dall'esterno. Tutto ciò implica piuttosto che la religione, di certo, può ben essere senza la filosofia, ma la filosofia invece non può essere senza la religione, bensì è vero piuttosto che la include in sé. La vera religione, la religione dello spirito, deve avere necessariamente qualcosa del genere, un contenuto; lo spirito è essenzialmente coscienza e quindi coscienza di un contenuto costituito oggettivamente; come sentimento, lo spirito è il contenuto stesso non oggettivo (soltanto *qualiert*, per usare un'espressione di J. Böhme [2]) e soltanto il gradino più basso della coscienza, anzi la

1. Cfr. Omero, *Iliade*, ad es., I, 401, II, 813 ecc.

2. Jacob Boehme (1575-1624). Filosofo e mistico tedesco, ha avuto notevole importanza per la filosofia romantica ed idealistica per la sua concezione teosofica della natura e della storia. Böhme tende ad accentuare il nesso vitale tra il rapporto unitario

forma di anima comune con gli animali. Soltanto con il *pensiero* l'anima, di cui è dotato anche l'animale, diventa spirito, e la filosofia è soltanto la coscienza di quel contenuto, dello spirito e della sua verità, anche nella figura e nella forma di quella sua essenzialità che lo distingue dall'animale e lo rende capace di religione. La religiosità che si rattrapisce e si puntualizza nel cuore deve necessariamente considerare come momento essenziale della rinascita del cuore la sua contrizione e mortificazione; ma essa dovrebbe, al tempo stesso, ricordarsi anche di aver a che fare con il cuore di uno spirito, ricordarsi che lo spirito è destinato ad essere la potenza del cuore e può essere questa potenza soltanto in quanto lo spirito stesso è rinato. Questa rinascita dello spirito, tanto dall'ignoranza naturale, che dall'errore naturale, avviene mediante l'istruzione e mediante la fede nella *verità oggettiva*, nel contenuto, fede derivante dalla testimonianza dello spirito. Questa rinascita dello spirito, tra l'altro, è anche immediatamente rinascita del cuore dalla vanità dell'intelletto unilaterale che si fa vanto di sapere cose di questo genere: che il finito è diverso dall'infinito, la filosofia è politeismo oppure, nei pensatori più acuti, panteismo ecc. – rinascita da tali penose concezioni in base alle quali la pia umiltà si scaglia contro la filosofia, come pure contro la conoscenza teologica. Se la religiosità si irrigidisce nella sua intensità priva di espansione, e, quindi, di spirito, certo conosce soltanto l'opposizione di questa sua forma

interno alla divinità e la creazione e a individuare all'interno della divinità stessa una sorta di dialettica tra bene e male, tra positivo e negativo; in questo quadro, come nota Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (HEGEL, XIX, 296-327, trad. cit., III, 2, 35-65), ha notevole importanza tutta una serie di intrecci etimologici che Böhme ravvisa nel termine *Qualität*, richiamandosi tanto a *Qual* (tormento, principio di scissione) quanto a *Quelle* (fonte, scaturigine). Data l'estrema complessità di questo termine può essere utile ricordare anche come Hegel lo definisce nella grande *Logica*: « La *Qualirung* o *Inqualirung* (espressione della filosofia di Jacob Böhme, filosofia profonda, ma di una profondità che va nel torbido), significa il movimento di una qualità (acida, caustica ecc.) in lei stessa, in quanto nella sua natura negativa (nella sua *Qual*, cioè tormento) si pone e si rafferma da altro ed è in generale in se stessa quella sua propria inquietudine, secondo cui si produce e si sostiene soltanto nella lotta » (HEGEL, WdL, I, 101, *Scienza della logica*, I, 132). Sempre nelle pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia* sopracitate Hegel fa ampi riferimenti alla raccolta dei *Werke* di Böhme (Hamburg, 1715) e ricorda in particolare *Aurora, oder die Morgenröthe im Aufgange*, il suo primo scritto, del 1612, *Von den drei Principien göttlichen Wesens* del 1619; *Vom dreifachen Leben des Menschen* del 1619-20, tutti comparsi postumi.

assai limitata e limitante contro l'espansione della dottrina religiosa come tale e, così pure, di quella filosofica [b]. Ma non sol-

b. Per tornare ancora una volta al signor Tholuck che può essere considerato come rappresentante entusiasta dell'indirizzo pietistico, la mancanza di una *dottrina* risalta specialmente nel suo scritto *La dottrina dei peccati*, seconda edizione [1825] che proprio ora mi è caduta sott'occhio. Mi aveva colpito la sua trattazione della dottrina della Trinità, nello scritto *La dottrina speculativa della Trinità nel più tardo Oriente* [1826], opera a cui sono sinceramente grato per le notizie storiche riportate in modo diligente. Tholuck chiama questa dottrina una dottrina *scolastica*; in ogni caso è molto più antica di quello che si chiama scolastico; egli la considera soltanto nel lato esterno di un presunto suo sorgere esclusivamente storico dalla speculazione su passi biblici e sotto l'influenza della filosofia platonica ed aristotelica (p. 41). Ma nello scritto sui peccati Tholuck tratta, per così dire, in modo arrogante questo dogma, in quanto lo definisce soltanto capace di essere una sorta di *casellario* in cui si possono ordinare (p. 220) le dottrine di fede (quali?); anzi, a proposito di questo dogma, si deve anche usare l'espressione di p. 219 per cui appare come una fata morgana a quelli che si trovano sulla riva (forse sulla spiaggia dello spirito?). Ma un « fondamento » (così il signor Tholuck parla del tripode nello stesso libro a p. 221) la dottrina della Trinità « non lo è mai, un fondamento su cui *la fede possa essere basata* ». Ma questa dottrina, come la più sacra, non è stata da sempre (o almeno da quanto tempo?) il contenuto principale della fede stessa come credo e questo credo il fondamento della fede soggettiva? Senza questo dogma la dottrina della conciliazione che il signor Tholuck nello scritto citato cerca di riportare con quanta energia può al sentimento, come può avere un senso più che morale o, se si vuole, più che pagano, come può aver un senso cristiano? Anche di altri dogmi più specifici non si trova traccia in questo scritto; il signor Tholuck conduce per es. i suoi lettori sempre soltanto fino alla passione e morte di Cristo, ma non mai alla sua resurrezione e ascensione alla destra del Padre, né fino alla discesa dello Spirito Santo. Una determinazione capitale nella dottrina della conciliazione è il *castigo dei peccati*; per il signor Tholuck (p. 119 e segg.) tale castigo è il peso dell'autocoscienza e l'infelicità ad essa collegata, nella quale si trovano tutti quelli che vivono *fuori di* Dio, fonte unica della felicità e della santità, per cui peccato, coscienza del peccato e infelicità non possono venir *pensati* l'uno senza l'altro (qui entra in giuoco quindi anche il pensiero, come a p. 120 vengono mostrate anche le determinazioni come derivanti dalla *natura* di Dio). Questa determinazione del castigo dei peccati è quello che si è chiamato il castigo *naturale* dei peccati, e quello che è (come l'indifferenza rispetto alla dottrina della Trinità) il risultato e la dottrina della ragione e dell'illuminismo tanto diffamati dal signor Tholuck. Qualche tempo fa nella Camera Alta del Parlamento inglese fu re-

tanto lo spirito pensante non si accontenta della religiosità più pura e ingenua, ma quel punto di vista è in se stesso un risultato derivante dalla riflessione e dal raziocinare; è con l'aiuto dell'intelletto superficiale che lo spirito si è procurata questa nobile liberazione quasi da ogni dottrina e, in quanto usa il pensiero, da cui è infetto, per lottare contro la filosofia, si mantiene a forza sulla sommità sottile e priva di contenuto di uno stato sentimentale astratto. – Non posso trattenermi dal citare la parenesi del signor *Fr. von Baader*[1] a proposito di una tale configurazione della pietà, con degli estratti dalla sua opera *Fermenta cognitionis*, V° fasc., Pref., pp. IX e seg. [1824].

« Fino a quando, dice Baader, alla religione, alle sue dottrine non sarà stata procurata di nuovo da parte della scienza una stima fondata sulla libera ricerca e quindi sulla vera convinzione, fino ad allora, voi uomini pii o non pii, con tutti i vostri comandamenti e le vostre proibizioni, con tutto il vostro parlare ed agire .... non porrete rimedio al male, e fino ad allora questa religione non stimata neppure verrà amata, poiché si può amare di cuore, e sinceramente, soltanto quello che si vede es-

spinto un decreto concernente la setta degli unitariani; in tale occasione un giornale inglese pubblicò un resoconto sul gran numero di unitariani in Europa e in America e aggiunse poi: « sul continente europeo protestantesimo ed unitarianismo sono oggi per lo più sinonimi ». Sta ai teologi decidere se la dogmatica del signor Tholuck si distingue ancora dalla teologia usuale dell'illuminismo in uno o al massimo in due punti, e forse, a considerarli più da vicino, neanche in questi.

1. Franz von Baader (1765-1841). Uno dei maggiori esponenti della filosofia romantica, per le sue opere nel campo della filosofia della natura, della religione e della società. Di particolare importanza la polemica condotta negli ultimi anni del Settecento contro le concezioni meccanicistiche della natura e a favore di una prospettiva dinamicistica ed organicistica, e, successivamente, l'insistenza sul rinnovamento speculativo del cristianesimo quale principio di un rinnovamento storico e politico, contro ogni riduzione razionalistica della fede a sapere astratto. Scritti principali: *Vom Wärmestoff*, Wien und Leipzig, Krauss, 1786; *Beiträge zur Elementarphysiologie*, Hamburg, Bohn, 1797; *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur*, Tübingen, Cotta, 1798; *Beiträge zur dynamischen Philosophie, im Gegensatze zur mechanischen*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809; *Fermenta cognitionis*, Berlin, Reimer, 1822-24; voll. I-IV, Leipzig, Hinrichs, 1825, vol. VI; *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 5 quaderni, 1, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1828, II-V, Münster, Theissing, 1830-38; *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Münster, Theissing, 1831-32, 2 voll.; *Grundzüge der Societätsphilosophie*, a cura di Fr. Hoffmann, Würzburg, Stuber, 1837.

sere oggetto di stima sincera e si riconosce come indubbiamente stimabile, così come la religione può essere servita soltanto con un tale *amor generosus*..... in altre parole: se volete che la religione sia di nuovo praticata, preoccupatevi di farci arrivare di nuovo a una teoria razionale della religione e non lasciate completamente libero il campo ai vostri avversari (gli atei) con l'affermazione *irrazionale* e *blasfema* che a una tale teoria della religione non si deve pensare affatto, essendo qualcosa di impossibile, che la religione è un semplice affare del cuore, rispetto al quale si può, anzi si deve necessariamente rinunciare alla testa »[c].

Riguardo alla povertà di contenuto si può ancora osservare che se ne può parlare soltanto come di una manifestazione propria della condizione esterna della religione in un'epoca particolare. Sarebbe comunque da compiangere un'epoca che sente soltanto il bisogno di far nascere la semplice fede in Dio — ciò che stava tanto a cuore al nobile *Jacobi* – e, per il resto, di ridestare soltanto un cristianesimo che si concentra nel sentimento; al tempo stesso non si devono però misconoscere i princìpi più alti che si manifestano anche in questa posizione (v. l'introduzione alla logica, § 64, nota). Ma la scienza ha davanti a sé il ricco contenuto prodotto da secoli e millenni di attività conoscitiva, e non come qualcosa di storico che soltanto *altri* hanno posseduto e per noi sarebbe un passato, qualcosa che può soltanto impegnare la memoria e l'acume nella critica delle notizie, ma non ha importanza per la conoscenza dello spirito e per l'interesse della verità. Ciò che vi è di più elevato, di più profondo e di più intimo è stato portato alla luce nelle religioni, nelle filosofie e nelle opere d'arte, in figure più o meno pure, più chiare o più confuse, spesso orrende. Il signor *Franz von Baader* ha il merito particolare di

c. Il signor *Tholuck* cita parecchie volte passi dal trattato *Cur deus homo* di *Anselmo* e loda « la profonda umiltà di questo grande pensatore, ma perché non prende in considerazione e non riporta anche il passo (citato nel § 77 dell'*Enciclopedia*, p. 244) dello stesso trattato dove è detto: *Negligentiae mihi videtur si*....... *non studemus quod credimus* intelligere »? — Certo se il credo viene ridotto ad alcuni pochi articoli, rimane poco materiale da conoscere e non si può ricavare gran che dalla conoscenza.

non limitarsi a richiamare alla memoria tali forme, ma di riabilitarne esplicitamente il contenuto dal punto di vista scientifico, con profondo spirito speculativo, muovendo da esse per esporre e confermare l'idea filosofica. *Jakob Böhme* offre particolarmente lo spunto e le forme per tale indirizzo. A questo spirito poderoso è stato dato giustamente il nome di *philosophus teutonicus* [1]; in parte Böhme ha ampliato il contenuto della religione per sé a idea universale, ha concepito in esso i problemi supremi della ragione e ha cercato di cogliervi lo spirito e la natura nelle loro diverse sfere e figure più determinate, muovendo dal principio che lo spirito dell'uomo e tutte le cose sono stati creati ad immagini di Dio, il Dio, certo, *uno e trino*, e vivono soltanto per essere reintegrate dalla perdita del loro modello originario; in parte Böhme ha, all'inverso, applicato forzatamente forme delle cose naturali (lo zolfo, il salnitro ecc., l'aspro, l'amaro, ecc.) a forme spirituali e di pensiero. La gnosi del signor von Baader, che si ricollega a tali figurazioni, è un modo peculiare di accendere e promuovere l'interesse filosofico, e si contrappone energicamente tanto all'acquetarsi nella vuotaggine e assenza di contenuto della *Aufklärerei* [2], quanto alla pietà che vuole rimanere soltanto intensiva. Il signor von Baader mostra inoltre in tutti i suoi scritti di essere molto lontano dal considerare tale gnosi come modello esclusivo della conoscenza. Tale gnosi ha i suoi inconvenienti, la sua metafisica non si spinge fino a considerare le categorie stesse e a sviluppare metodicamente il contenuto; le nuoce l'inadeguatezza del concetto rispetto a tali forme e figurazioni barbare ed estrose, come in generale l'avere il contenuto assoluto quale *presupposto* e procedere da tale presupposto nello spiegare, raziocinare e confutare [d].

d. Non può che essermi gradito vedere, tanto nel contenuto di parecchi scritti recenti del signor von *Baader*, quanto nelle esplicite citazioni di

1. Fr. Nicolin e O. Pöggeler nella loro edizione dell'*Enciclopedia* (NP, 469) ricordano che, secondo il primo biografo di Böhme, Abrahan v. Falkenberg, sarebbe stato un amico di Böhme, Balthasar Walther a dargli quest'appellativo.

2. Com'è noto in tedesco *Aufklärung* è venuto a indicare tanto l'opera di « rischiaramento » delle menti quanto il movimento che ne è seguito e cioè l'« illuminismo »; dalla stessa radice viene *Aufklärerei* che ha un senso nettamente peggiorativo e che, ad analogia di termini come « sofisticheria », si sarebbe tentati di tradurre con « illuministicheria ».

Di figurazioni più pure o più confuse della verità si può dire che ne abbiamo *a sufficienza* ed *in eccesso* – nelle religioni e nelle mitologie, nelle filosofie gnostiche e misticheggianti di

molte mie tesi, il suo consenso; circa la maggior parte o quasi tutto ciò per cui si dichiara in contrasto con me, non dovrebbe esser difficile intendersi, e cioè mostrargli che in effetti non mi discosto dalle sue vedute. C'è un punto soltanto che voglio toccare, e cioè il rimprovero che compare nelle *Osservazioni circa alcuni filosofemi antireligiosi del nostro tempo*, 1824[1], p. 5 (confronta pure p. 56 e segg.); ivi si parla di un filosofema che, « derivato dalla scuola della filosofia della natura, stabilisce un falso concetto di materia, in quanto a proposito dell'essenza di questo mondo, essenza che è transeunte e che cela in sé la corruzione, afferma che tale essenza, che è scaturita e scaturisce *immediatamente* ed eternamente da Dio, come l'eterno uscir fuori (alienazione) di Dio, *condiziona* eternamente il suo eterno ritornare (come spirito) ». Per quanto riguarda la prima parte di questo modo di vedere circa lo *scaturire* (questa è in generale una categoria che non uso, in quanto è soltanto un'espressione simbolica e non una categoria) della materia da Dio, non vedo altro se non che questa proposizione è contenuta nella determinazione che Dio è il creatore del mondo; ma per quel che riguarda la seconda parte, e cioè che l'eterno uscir fuori di Dio ne *condizioni* il ritornare come spirito, a questo punto il signor Baader pone il *condizionare*, cioè una categoria in parte in sé e per sé non pertinente e che comunque non ho mai usato per indicare questa relazione; mi richiamo a quello che ho osservato sopra circa lo scambio acritico di determinazioni di pensiero. Spiegare lo scaturire *immediato* o *mediato* della materia conduceva soltanto a determinazioni del tutto formali. Quello che il signor von Baader stesso a p. 54 e segg. dice circa il concetto di materia non mi pare si discosti dalle mie determinazioni concernenti la materia, così come non capisco quale vantaggio per il compito assoluto di intendere la creazione del mondo come concetto si ricavi da quello che dice il signor von Baader a p. 58 e cioè che « la materia non è prodotto immediato dell'unità, ma dei suoi princìpi (plenipotenziari, Elohim), *che* ha evocati a queso scopo ». Se il senso è questo (giacché secondo l'ordine grammaticale il senso non è del tutto chiaro), e cioè che la materia sarebbe prodotto di princìpi, oppure quello che la materia può evocare questi Elohim e farsi produrre da essi, allora per forza questi Elohim o questo intero cerchio dovrebbero al tempo stesso esser posti in una relazione a Dio che non viene chiarita inserendo gli Elohim[2].

1. Hegel si riferisce allo scritto *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, Leipzig, Tauschnitz, 1824.

2. A queste obiezioni hegeliane Baader ha ribattuto con tre considerazioni; anzitutto per quanto riguarda l'uso corretto o meno delle categorie, Baader dichiara di

epoche remote e recenti; si può compiacersi di *scoprire* l'idea in queste figurazioni e trarre motivo di soddisfazione dal fatto che la verità filosofica non è stata qualcosa di isolato, ma che in quelle figurazioni la sua efficacia è presente almeno come fermento. Ma quando la presunzione che deriva dall'immaturità, come avviene nel caso di un imitatore del signor von Baader, rinfocola i prodotti di quel fermento, è facile che, nella sua pigrizia e incapacità di pensare scientificamente, innalzi tale gnosi a forma esclusiva del conoscere; infatti costa meno fatica affidarsi a tali costruzioni e collegarvi proposizioni filosofiche assertorie, piuttosto che intraprendere lo sviluppo del concetto e assoggettare il proprio pensiero e il proprio animo alla necessità logica del concetto. Né la presunzione è aliena dall'attribuirsi come scoperta quello che ha imparato dagli altri, e crede di poterlo fare tanto più facilmente combattendoli e disprezzandoli; o, meglio, si adira contro gli altri, proprio perché da loro ha preso le proprie cognizioni.

Come nelle manifestazioni dell'epoca, considerate in questa prefazione, si annuncia l'impeto del pensiero, per quanto deformato, così è in sé e per sé un bisogno del pensiero, giunto attraverso la cultura all'altezza dello spirito, ed è un bisogno del suo tempo – e perciò soltanto degno della nostra scienza – che venga rivelato al pensiero stesso quanto prima è stato rivelato come mistero, ma rimane, rispetto al pensiero formale, qualcosa di arcano tanto nelle figure più pure, quanto, ancor maggiormente, in quelle più confuse della sua rivelazione; al pensiero, che nell'assoluto diritto della sua libertà afferma ostinatamente

ritenere insufficiente anche la « deduzione hegeliana delle categorie », pur considerando pertinenti le obiezioni hegeliane a Kant su questo punto; quanto al proprio modo di procedere, Baader ammette che è una sorta di circolo, ma non un « *circulus vitiosus* », bensì un « *circulus vitae* », come quando si dice che il sole può esser visto solo mediante il sole e quindi la sua vista già lo presuppone; in altri termini la creatura non può mai dimostrare Dio, ma può rinviare (*monstrare*) a qualcosa di più alto, e quindi deve presupporre Dio sempre come qualcosa di « mostrante » e non di « mostrabile ». Infine Baader, pur ammettendo alcune concordanze con Hegel nella critica della filosofia kantiana, fichtiana e schellinghiana, tende a sottolineare le divergenze nel modo di intendere il concetto, il rapporto tra soggetto e oggetto e il rapporto tra Dio e la natura (*Hegel über meine Lehre in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, in F. v. Baader, *Sämtliche Werke*, a cura Fr. Hoffmann, J. Hamberger, A. Lutterbeck, E. A. v. Schaden, Chr. Schlüter und Fr. v. der Osten, Leipzig, Bethmann, 1850-60, 16 voll., rist. Aalen, Scientia, 1963, vol. X, pp. 306-9).

di conciliarsi con il contenuto solido soltanto in quanto questo contenuto ha saputo darsi la figura al tempo stesso più degna di lui, la figura del concetto, della necessità; figura che lega e perciò rende libero tutto, tanto il contenuto, quanto il pensiero. Se qualcosa d'antico deve essere rinnovato, e cioè un'antica figura deve essere rinnovata, giacché il contenuto stesso è eternamente giovane, allora è l'idea, all'incirca nella figura datale da *Platone* e molto più profondamente da *Aristotele*, ad essere infinitamente più degna di venir rammentata, anche perché disvelarla appropriandosene nella nostra cultura e nel nostro pensiero non significa soltanto immediatamente che la comprendiamo, ma che la scienza stessa progredisce. Ma comprendere tali forme dell'idea non è qualcosa di altrettanto superficiale del cogliere fantasmagorie gnostiche e cabalistiche e, ancora meno, è qualcosa di così agevole e spontaneo sviluppare quelle forme, come lo è mostrarvi o indicarvi risonanze dell'idea.

Come si è detto giustamente del vero che è *index sui et falsi*, mentre muovendo dal falso non si giunge a conoscere il vero, così il concetto comprende se stesso e la figura priva di concetto, ma questa figura, partendo dalla sua verità interna, non comprende invece il concetto. La scienza comprende il sentimento e la fede, ma può venir giudicata soltanto muovendo dal concetto su cui si fonda, ed essendo la scienza l'autosviluppo del concetto, giudicare la scienza muovendo dal concetto non è tanto un formulare un giudizio su la scienza, quanto un progredire insieme ad essa. Anche a questo mio tentativo devo augurare un tale tipo di giudizio, l'unico che posso tenere in conto e in considerazione.

Berlino, 25 maggio 1827.

PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

A questa terza edizione sono stati apportati qua e là diversi miglioramenti, e, in particolare, si è cercato di rendere l'esposizione più chiara e più precisa. Considerato però lo scopo di questo trattato che è quello di servire quale compendio, lo stile doveva per forza rimanere conciso, formale e astratto; così il libro conserva la sua destinazione che è quella di ricevere i necessari chiarimenti dall'esposizione orale.

Dopo la seconda edizione sono comparsi diversi giudizi sulla mia filosofia, giudizi che, per la maggior parte, hanno mostrato di essere poco idonei a tale compito; un tal modo di confutare alla leggera opere che sono state pensate per anni e sono state elaborate con tutta la serietà richiesta dall'argomento e dai criteri della scientificità, non offre certo motivo di compiacimento, mettendo in vista le cattive passioni (presunzione, arroganza, invidia, scherno ecc.) che vi urgono, né, tanto meno, può essere istruttivo. Cicerone dice nelle *Tusculanae*[1], Quaest. I, II: « *Est philosophia paucis contenta judicibus*, multitudinem *consulto ipsa fugiens, eique ipsi et* invisa *et* suspecta; *ut, si quis universam velit vituperare*, secundo *id* populo *facere possit* ». È tanto più facile rendersi popolari attaccando la filosofia, quanto minore è l'intelligenza e l'approfondimento di essa da cui si muove; la passione meschina ed odiosa è riconoscibile nella risonanza che incontra, e l'ignoranza le si associa altrettanto chiaramente. Altri oggetti cadono nell'ambito dei sensi, oppure sono dati alla rappresentazione con intuizioni globali; si sente la necessità di un grado sia pur modesto di conoscenza di essi per poterne discu-

1. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II, 1, 4.

tere; inoltre rinviano più facilmente al sano intelletto, perché hanno una presenza più nota, più salda. Pur mancando di tutto questo, ci si scaglia senza pudore contro la filosofia o meglio, contro una qualche vuota immagine del tutto fantastica che l'ignoranza se ne è fatta, e di cui si è persuasa; non avendo nulla davanti a sé su cui potersi orientare, l'ignoranza si muove semplicemente nell'indeterminato, nel vuoto e nell'assurdo. – Altre volte mi sono sobbarcato il compito, sgradevole e sterile, di smascherare alcune di queste spudorate manifestazioni di passionalità e di ignoranza insieme [1].

Di recente si sarebbe potuto avere l'impressione che dal terreno della teologia e perfino della religiosità dovesse venire l'impulso in senso scientifico a uno studio più serio di Dio, delle cose divine e della ragione in un ambito più vasto [2]. Ma lo spunto da cui procedeva quel movimento ha subito smorzato tale speranza, giacché era *personale*; né l'arroganza accusatrice della religiosità, né l'arroganza accusata della libera ragione si sono innalzate al piano effettivo e sostanziale della *Cosa*, né, tanto meno, alla consapevolezza del fatto che per discuterla occorreva entrare nel campo della filosofia. Quell'attacco personale fondato su aspetti esterni molto particolari della religione comparve con l'inaudita presunzione di pronunciarsi, per autorità propria, sul cristiane-

1. Si tratta delle recensioni che Hegel pubblicò negli « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik » nel 1829 e, precisamente, riguardanti lo scritto anonimo: *Ueber die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, Kollmann, 1829 e K. E. Schubarth e L. Carganico, *Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*, Berlin, Enslin, 1829; Tali recensioni sono ora in: G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-31*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 330-402; Hegel aveva pure intenzione di recensire altri tre scritti, e, precisamente: C. H. Weisse, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig, Barth, 1829; e di anonimi: *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin, Enslin, 1829; *Ueber Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel*, Berlin, Mittler, 1829; in merito cfr. anche la nota di Fr. Nicolin e O. Pöggeler, NP, 470-71.

2. Secondo Fr. Nicolin e O. Pöggeler (NP, 471) Hegel allude qui alla cosiddetta « storia di Halle », ossia all'attacco rivolto ad alcuni professori di Halle quali sostenitori di una posizione « razionalistica » in campo religioso, attacco che aveva avuto anche ripercussioni in sede governativa a Berlino (cfr. la lettera a Göschel del 13 dicembre 1830, in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister e Fr. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1952-60, 4 voll., vol. III, pp. 321-24 e 460-61; trad. it., pp. 392-5).

simo di questo o quell'individuo e bollarlo con il marchio della riprovazione terrena ed eterna. Nell'entusiasmo di una poesia divina *Dante* si è arrogato il diritto di maneggiare le chiavi di San Pietro, e, così, di condannare alla dannazione infernale molti dei suoi contemporanei, per altro già morti, e perfino dei papi e degli imperatori. A una recente filosofia si è rivolta l'accusa infamante secondo la quale in tale filosofia l'individuo umano si porrebbe come Dio; ma rispetto a una accusa di una conclusione falsa è una pretesa e presunzione ben diversamente effettiva quella di comportarsi come giudice universale per giudicare del cristianesimo di questo o quell'individuo, e, quindi, pronunciare nei suoi confronti la più intima riprovazione. Lo shibbolet [1] di quest'autorità sovrana e plenipotenziaria è il *Nome del Signore Cristo* e l'*asserzione* che il Signore abiterebbe nel cuore di tali giudici. Cristo dice (Matt., VII, 20) « dovete riconoscerli dai loro frutti »; ma l'inaudita insolenza di queste riprovazioni e condanne non è mai un buon frutto. Cristo prosegue dicendo: « Non tutti quelli che mi dicono *Signore, Signore*, entreranno nel Regno dei cieli; in quel giorno molti mi diranno: *Signore, Signore*, non abbiamo profetato nel tuo nome? Non abbiamo scacciato i demoni *nel tuo nome?* Non abbiamo compiuto molti atti *nel tuo nome?* ». Ed allora io risponderò: « *Non* vi ho *ancora conosciuti, allontanatevi da me, malfattori!* ». Quelli che asseriscono di essere nel possesso esclusivo del cristianesimo e richiedono dagli altri tale fede, non sono arrivati così avanti da scacciare i demoni, ma piuttosto molti di essi, come i seguaci della veggente di Prevorst [2], sono anche troppo sodisfatti di rimanere in buoni rapporti con una marmaglia di spettri e di averne rispetto, invece di scacciare e bandire queste menzogne di una superstizione servile e anticristiana. Tanto meno mostrano

1. Parola di riconoscimento, secondo il racconto della Bibbia (*Giudici*, XII, 4-7), dove la pronuncia della parola « spiga » (ebr. *shibbolet*), se corretta, vale come lasciapassare e consente di aver salva la vita.

2. Nel 1829 il medico, poeta e filosofo Justinus Kerner (1786-1862), che si occupava di fenomeni psichici a sfondo mistico ed occultistico, aveva pubblicato l'opera: *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, Stuttgart, Cotta. Hegel, come ricordano Fr. Nicolin e O. Pöggeler (NP, 471), si era interessato di quest'opera ed aveva anche manifestato l'intenzione di recensirla.

di essere in grado di parlare secondo sapienza, e sono totalmente incapaci di compiere grandi azioni nel campo della conoscenza e della scienza, come sarebbe loro compito e loro dovere; l'erudizione non è ancora scienza. Mentre si occupano diffusamente di una massa di aspetti esterni indifferenti della fede, rispetto al suo nucleo centrale e al suo contenuto rimangono tanto più aridamente attaccati al nome del Signore Cristo e disdegnano di proposito e oltraggiosamente l'elaborazione della dottrina che è a fondamento della chiesa cristiana, poiché l'espansione spirituale, pienamente sorretta dal pensiero e condotta scientificamente, disturberebbe, anzi impedirebbe ed estirperebbe la presunzione di chi insiste in modo soggettivo nell'asserzione, vuota di spirito, sterile nel bene, ricca soltanto di cattivi frutti, di trovarsi in possesso del cristianesimo ed in maniera esclusiva. – La Scrittura distingue consapevolmente nel modo più preciso quest'espansione spirituale dalla semplice fede, a un punto tale per cui questa fede soltanto attraverso quell'espansione diventa *verità*. « Dal corpo di colui che *crede* in me scorreranno *fiumi di acqua viva* », dice Cristo (Giov., VII, 38). Il che viene subito spiegato e precisato nel versetto n. 39, dove è detto che non è la fede come tale nella personalità temporale, sensibile, presente di Cristo a produrre quest'effetto, non essendo ancora questa fede la verità come tale; in quel che segue, nel versetto 39 la fede viene ulteriormente determinata in quanto Cristo parla dello *spirito* che dovevano *ricevere* quelli che *credevano* in lui; giacché lo Spirito Santo *non c'era ancora*, poiché Gesù *non era ancora trasfigurato*; – la figura non ancora trasfigurata di Cristo è la sua persona allora presente in modo sensibile o successivamente rappresentata in quel modo (il contenuto è lo stesso), persona che costituisce l'oggetto immediato della fede. In questa presenza Cristo ha rivelato egli stesso oralmente ai suoi discepoli la sua natura eterna e la sua missione di conciliare Dio con se stesso e gli uomini con lui, l'ordine della salvezza e la dottrina morale; la fede dei discepoli in lui comprende in sé tutto questo. Ciononostante questa fede, a cui non faceva per nulla difetto la certezza più salda, viene definita soltanto come inizio, condizione e fondamento, come qualcosa di ancora incompiuto; quelli che avevano una fede di tale genere, non avevano ancora lo spirito,

dovevano ancora *riceverlo* – lo spirito, la verità stessa, lo spirito che è soltanto posteriormente a quella fede, lo spirito che guida ad ogni verità. Quelli però rimangono in tale certezza, rimangono nella condizione; ma la certezza, a sua volta soltanto soggettiva, porta soltanto frutti soggettivi, in forma di asserzioni, e, quindi, di arroganza, di calunnia e di condanna. In contrasto con la Scrittura si tengono saldi soltanto nella certezza contro lo spirito che è espansione della conoscenza, ed esso soltanto verità.

Questo tipo di pietà ha in comune con la posizione che fa oggetto immediato delle sue accuse e della sua condanna la vuotezza di contenuto scientifico e, in generale, di contenuto spirituale. Il pensiero illuministico, con il suo carattere formale astratto privo di contenuto, ha svuotato la religione di ogni contenuto proprio, come ha fatto quella pietà, riducendo la fede allo shibbolet del « Signore, Signore ». Tra i due non c'è certo una preminenza, e, in quanto si incontrano contrastandosi, non c'è alcun materiale che consenta un contatto o costituisca un terreno comune ed offra la possibilità di giungere alla ricerca e, poi, alla conoscenza e alla verità. La teologia illuministica, per parte sua, si è fissata nel suo formalismo, appellandosi alla *libertà* di coscienza, alla *libertà* di pensiero, alla *libertà* di insegnamento, e, perfino, alla ragione e alla scienza. Certo questa libertà è la categoria del *diritto infinito* dello spirito, ed è l'altra *condizione particolare* della verità rispetto a quella prima, cioè alla fede. Ma tanto il pensiero illuministico, quanto la teologia illuministica si sono astenuti dal toccare la questione di quali determinazioni e leggi razionali *contenga* la coscienza morale vera e libera, *quale contenuto* abbiano e insegnino la libera fede e il libero pensiero; pensiero illuministico e teologia illuministica sono rimasti fermi a quel formalismo del negativo e a quella libertà di intendere la libertà a proprio arbitrio e secondo la propria opinione, per cui, in generale, il contenuto stesso è indifferente. Inoltre non potevano arrivare a un contenuto, anche perché la comunità cristiana deve necessariamente essere unita dal legame di una dottrina, di una professione di fede, e deve sempre esserlo, mentre le universalità e le astrazioni delle morte gore razionalistiche dell'intelletto non ammettono l'elemento specifico di un contenuto e di una dottrina cristiana in sé determinati ed elaborati. Mentre

gli altri, gloriandosi del nome « Signore, Signore », francamente disdegnano di portare a compimento la fede in modo che diventi spirito, contenuto e verità.

Così si è sollevato un gran polverone di arroganza, animosità e personalismo, di vuote universalità, in modo del tutto sterile, senza poter contenere il nucleo effettivo della cosa e condurre al contenuto e alla conoscenza. – La filosofia ha potuto rallegrarsi di esser lasciata fuori da questo giuoco; la filosofia infatti si trova al di fuori di quelle pretese, tanto dei personalismi, quanto delle universalità astratte, e, trascinata su questo terreno, avrebbe soltanto fatto esperienze sgradevoli e di nessun profitto.

In quanto il contenuto ricco e profondo è scaduto dall'interesse più grande e incondizionato della natura umana, e la religiosità, tanto quella che si richiama alla pietà, quanto quella che si richiama alla riflessione, è giunta al punto di trovare la più alta sodisfazione al di fuori di qualsiasi contenuto, la filosofia è diventata un bisogno contingente, soggettivo. In entrambi i tipi di religiosità quegli interessi incondizionati sono stati regolati – e da nient'altro che dal raziocinare – in modo che non c'è più bisogno della filosofia per sodisfarli; anzi si crede, e giustamente, che la filosofia possa essere di disturbo a questo nuovo appagamento e a una sodisfazione ridotta entro limiti così ristretti. La filosofia è quindi abbandonata interamente al libero bisogno del soggetto, e non vi è nessuna costrizione in tal senso, anzi questo bisogno, là dove c'è, deve difendersi da sospetti e resistere ad ammonimenti; tale bisogno esiste soltanto come una necessità interiore più forte del soggetto e dalla quale il suo spirito viene poi incessantemente spinto a « dominare »[1] e a sodisfare degnamente l'impulso della ragione. Senza alcuna sollecitazione da parte di una qualche autorità, neppure di quella reli-

1. Circa questa locuzione Fr. Nicolin e O. Pöggeler (NP, 471) rinviano a un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dove, parlando del *De Anima* di Aristotele, Hegel traduce con « *damit er überwinde* » (« affinché domini ») la funzione dell'intelletto. Riportiamo pertanto il passo in questione; « Dalla sensazione *Aristotele* passa al *pensiero*, e qui si eleva a un tono essenzialmente speculativo. "Il pensiero", egli dice (*De anima*, III, 4, 429 a 19) non patisce, ma accoglie la forma, ed è una forma in potenza... Dunque, l'*intelletto* (νοῦς), in quanto pensa tutto, è non mescolato (ἀμιγής), affinché esso domini, (κρατῇ) come dice *Anassagora*, vale a dire, affinché conosca » (Hegel, XVIII, 384, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 356).

giosa, ed essendo definito piuttosto come qualcosa di superfluo, come un lusso pericoloso o quanto meno sospetto, l'occuparsi di questa scienza rimane tanto più libero, in quanto fondato soltanto sull'interesse per la cosa e per la verità. Se come dice Aristotele [1], la teoria è la *maggior beatitudine* ed è il *migliore* tra i beni, coloro che partecipano di questa gioia sanno che cosa vi trovano, cioè la sodisfazione della necessità della loro natura spirituale; essi possono astenersi dal sollecitare gli altri a occuparsene e lasciarli ai loro bisogni e alle sodisfazioni che ne trovano. Si è parlato prima del modo in cui, senza averne la vocazione, ci si affanna a occuparsi di filosofia; come accade che si faccia tanto più chiasso, quanto meno si è adatti a occuparsene, così la partecipazione più fondata, più profonda è più solitaria in sé e più silenziosa verso l'esterno: la vanità e la superficialità portano a sentirsi subito pronti e a scalpitare per intervenire nel discorso; ma la serietà con cui si intraprende un'impresa, in sé grande e destinata ad essere portata a compimento in modo sodisfacente soltanto attraverso un lungo e difficile lavoro, vi si immerge a lungo in un impegno silenzioso.

La rapidità con cui si è esaurita la seconda edizione di questa guida enciclopedica che, per la sua funzione sopra indicata, non rende facile lo studio della filosofia, mi ha dato la sodisfazione di vedere che, al di fuori del chiasso della superficialità e della vanità, c'è stata una partecipazione più raccolta, più gratificante, che auguro anche a questa nuova edizione.

Berlino, 19 settembre 1830.

1. Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 24; cfr. inoltre l'ultima pagina dell'*Enciclopedia*, come pure Hegel, XVIII, 331, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 309.

ALLOCUZIONE[1] DI HEGEL AI SUOI ASCOLTATORI ALL'INIZIO DELLE SUE LEZIONI A BERLINO IL 22 OTTOBRE 1818

Signori,

nel momento in cui per la prima volta prendo servizio in questa università come docente di filosofia, ufficio a cui mi ha chiamato la grazia di Sua Maestà il Re, consentitemi di premettere questo preambolo, e di dire che ho considerato come particolarmente augurabile e gradevole per me poter entrare in un campo di attività accademica più vasto, proprio in questo momento e in questo luogo. Per quel che riguarda il momento, mi sembra che siano intervenute le circostanze per le quali la filosofia può di nuovo ripromettersi di essere oggetto di attenzione e di amore e nelle quali questa scienza, quasi ammutolita, può di nuovo innalzare la sua voce. Ancora poco tempo fa, infatti, da un lato era il travaglio dell'epoca a conferire tanta importanza ai piccoli interessi della vita quotidiana, e, dall'altro, erano gli alti interessi della realtà, l'interesse e le lotte per ristabilire e salvare anzitutto esclusivamente la totalità politica della vita del popolo e dello stato, a monopolizzare tutte le facoltà dello spirito, le forze di tutti i ceti sociali, come pure i mezzi esterni, a un tal punto che la vita interna dello spirito non poteva trovare quiete. Lo spirito del mondo, così impegnato nella realtà e trascinato verso l'esterno, era trattenuto dal rivolgersi verso l'interno e verso se stesso, e dal gustare se stesso nel suo ambito peculiare. Soltanto dopo che questa corrente della realtà si è interrotta, e la nazione tedesca in generale ha salvato la sua nazionalità, fondamento di ogni vera vita, è giunto il tempo che, nello

1. Quest'allocuzione fu tenuta come introduzione alle lezioni sull'enciclopedia delle scienze filosofiche nel semestre invernale 1818-19 e per questo è stata compresa nella grande *Enciclopedia* come una sorta di introduzione. Va notato però che nella grande *Enciclopedia* – e pertanto anche nella nostra traduzione – figura soltanto la prima parte di tale allocuzione, il cui testo completo è stato pubblicato da J. Hoffmeister, nelle *Berliner Schriften*, op. cit., pp. 3-21.

stato, accanto al governo del mondo reale, fiorisca in modo indipendente anche il libero regno del pensiero. E, in generale, la potenza dello spirito si è fatta valere tanto che, ora, solo le idee e ciò che è conforme alle idee può conservarsi, e ciò che deve valere, deve giustificarsi di fronte alla cognizione e al pensiero. Ed è in particolare questo stato, da cui ora sono stato accolto, che attraverso la supremazia spirituale ha acquistato il suo peso nella realtà e in campo politico e si è posto al medesimo livello, quanto a potenza e indipendenza, di quegli stati che lo supererebbero quanto a mezzi esterni. Qui la cultura e il fiorire delle scienze sono uno dei momenti essenziali nella vita stessa dello stato. In quest'università, l'università che si trova al centro, deve essere anche il punto centrale di ogni cultura dello spirito e di ogni scienza e verità, e la filosofia deve trovarvi il suo posto e deve esservi coltivata in modo speciale. Ma non è soltanto la vita spirituale in generale a costituire un elemento fondamentale nell'esistenza di questo stato, bensì, più precisamente, quella grande lotta del popolo, unito al suo principe, per l'indipendenza, per l'annientamento della brutale tirannide straniera e per la libertà ha trovato nell'animo il suo inizio più alto. È la forza etica dello spirito che si è sentita nella sua efficacia, ha piantato il suo vessillo, e ha fatto valere questo suo sentimento come forza e potenza della realtà effettiva. Dobbiamo considerare come un bene inestimabile il fatto che la nostra generazione sia vissuta in questo sentimento, abbia agito ed operato in esso, un sentimento in cui si è concretato tutto quanto è legittimo, giusto, morale e religioso. In tale profondo e onnicomprensivo operare lo spirito si eleva in sé alla sua dignità, naufragano la piattezza della vita e la vuotezza degli interessi, e la superficialità del modo di pensare e delle opinioni appare in tutta la sua crudezza e svanisce. Questa profonda serietà, che è penetrata nell'animo in generale, è poi anche il vero terreno della filosofia. Ciò che si contrappone alla filosofia è, da una parte, l'essere immersi negli interessi del bisogno e del giorno, e, d'altra parte, la vanità delle opinioni. L'animo, preso da esse, non concede più alcun spazio in sé alla ragione in quanto la ragione non cerca il particolare. Questa vanità deve dissolversi nel suo nulla, quando sia diventata per l'uomo una necessità occuparsi del contenuto sostanziale, quando le cose sono così maturate che soltanto un tale contenuto può farsi valere. In tale contenuto sostanziale abbiamo visto l'epoca, abbiamo visto formarsi il nucleo il cui ulteriore sviluppo in tutti i lati, quello politico, etico, religioso e scientifico, è affidato alla nostra epoca.

Nostra vocazione e nostro compito è curare lo sviluppo filosofico del fondamento sostanziale che si è ringiovanito e si è rafforzato. Il suo ringiovanimento, di cui si sono viste l'efficacia e la estrinsecazione più prossima nella realtà politica, si manifesta ulteriormente nella maggiore se-

rietà etica e religiosa, nell'esigenza di rigore e di solidità in generale, che ha investito tutti i rapporti della vita. La più salda serietà è in sé e per sé serietà di conoscere la verità. Questo bisogno che distingue la natura spirituale da quella semplicemente sensibile e fruitiva, è, proprio per questo, l'aspetto più profondo dello spirito, è in sé bisogno universale. Questo bisogno, in parte, è stato stimolato dalla serietà dei tempi, ma, in parte, è una proprietà più specifica dello spirito tedesco. In che cosa si distingua la Germania nel coltivare la filosofia lo dimostra lo stato di questo studio e il significato di questo nome nelle altre nazioni, e precisamente il fatto che in esse il nome si è ancora conservato, ma ha cambiato di senso e la filosofia è intristita e scomparsa; e questo, in verità, a un punto tale che a stento ne è rimasto un ricordo o un sentore. Questa scienza si è rifugiata tra i tedeschi e continua a vivere soltanto nei tedeschi. A noi è affidata la custodia di questa luce sacra, ed è nostro compito curarla e alimentarla e provvedere a che la cosa più alta che l'uomo può possedere, cioè l'autocoscienza della sua essenza, non si spenga e non tramonti. Ma perfino in Germania la superficialità dell'epoca precedente è giunta, prima della rinascita della filosofia, al punto di credere e di assicurare di aver scoperto e dimostrato che non c'è alcuna conoscenza della verità; Dio, l'essenza del mondo e dello spirito, sarebbe qualcosa di inconcepibile, di inafferrabile; lo spirito dovrebbe necessariamente fermarsi alla religione e la religione alla fede, al sentire e al presagire, senza il sapere razionale. Il conoscere non riguarderebbe la natura dell'assoluto, di Dio e di quello che è vero e assoluto nella natura e nello spirito, ma piuttosto, in parte, soltanto l'aspetto negativo per cui niente di vero può essere conosciuto, ma soltanto il non vero, il temporale e il transeunte, per così dire, godrebbero del privilegio di essere conosciuti – e in parte riguarderebbe ciò che propriamente vi rientra, cioè l'esterno, ciò che è storico, le circostanze accidentali, nelle quali il preteso conoscere si è manifestato; una tale conoscenza andrebbe presa soltanto come qualcosa di storico e trattata in modo critico ed erudito secondo quei lati esteriori, senza poter trarre niente di serio dal suo contenuto. Sono andati tanto oltre da giungere al punto di Pilato, il proconsole romano che, quando sentì pronunciare da Cristo la parola *verità*, ribatté con la domanda: che cos'è la verità?, come chi ormai l'ha fatta finita con questa parola e sa che non c'è alcuna conoscenza della verità. Così, ciò che da sempre è stato considerato come la cosa più abbietta e indegna, cioè rinunciare alla conoscenza della verità, è stato elevato nei nostri tempi a trionfo supremo dello spirito. La disperazione nei confronti della ragione a cui si era giunti era ancora unita a dispiacere e tristezza, ma presto quella leggerezza in campo religioso ed etico, e poi quella superficialità e banalità nel campo del sapere che si chiamava illu-

minismo (*Aufklärung*), hanno francamente riconosciuto la loro impotenza e riposta la loro ambizione nel mettere radicalmente in dimenticanza gli interessi più alti; da ultimo, la cosiddetta filosofia critica ha fornito una buona coscienza a questo non-sapere l'eterno e il divino, assicurando di aver *dimostrato* che dell'eterno e del divino non si può sapere nulla. Questa pretesa conoscenza si è perfino arrogata il nome di filosofia, e niente è stato più gradito alla superficialità tanto del sapere che del carattere, niente da essa è stato accolto così volenterosamente, quanto questa dottrina del non sapere, che ha servito proprio a gabellare questa superficialità e vacuità come la cosa più eccellente, come la meta e il risultato di ogni sforzo intellettuale. Non sapere il vero e conoscere soltanto il manifestarsi di ciò che è temporale e contingente – conoscere soltanto ciò che è *vano*, questa *vanità* è quella che si è diffusa nella filosofia e ancora tanto si diffonde ai nostri tempi e fa la voce grossa. Si può ben dire che da quando la filosofia ha cominciato a segnalarsi in Germania mai le prospettive di questa scienza sono state tanto cattive da far pensare che una tale concezione, una tale rinuncia alla conoscenza razionale, avrebbe raggiunto una tale presunzione e una tale diffusione – una concezione che è ancora uno strascico del periodo precedente e che è tanto in contraddizione con il sentimento più saldo, con il nuovo spirito sostanziale. Io saluto quest'aurora di uno spirito più saldo, la invoco, soltanto con questo spirito ho a che fare, in quanto affermo che la filosofia deve necessariamente avere un contenuto sostanzioso e in quanto svilupperò questo contenuto di fronte a voi. Ma, in generale, mi appello allo spirito della gioventù: la gioventù è l'età bella della vita, non ancora prigioniera nel sistema degli scopi limitati del bisogno e capace per sé della libertà di un impegno scientifico disinteressato; così pure non è ancora gravata dallo spirito negativo della vanità e dall'inconsistenza di un impegno puramente critico. Un cuore ancora sano ha ancora il coraggio di richiedere la verità, ed è il regno della verità quello in cui la filosofia è a suo agio, quello che la filosofia edifica e di cui noi diventiamo partecipi mediante il suo studio. Quello che è vero, grande e divino nella vita, lo è mediante l'*idea*; scopo della filosofia è cogliere l'idea nella sua vera figura ed universalità. La natura è vincolata a portare a compimento la ragione soltanto con necessità; ma il regno dello spirito è il regno della libertà. Tutto ciò che dà consistenza e coerenza alla vita umana, tutto ciò che ha valore e vale, è di natura spirituale, e questo regno dello spirito esiste soltanto mediante la coscienza della verità e del diritto, mediante la comprensione dell'idea.

Mi sia concesso di esprimere l'augurio e la speranza di riuscire, nel cammino che stiamo per intraprendere, a guadagnare e meritare la vostra fiducia. Ma in questo momento non mi è lecito richiedere altro che questo,

e cioè che portiate con voi fiducia nella scienza, fede nella ragione, fiducia e fede in voi stessi. Il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito è la prima condizione dello studio della filosofia; l'uomo deve onorare se stesso e considerarsi degno di quanto vi è di più alto. Grandezza e potenza dello spirito non possono mai essere pensate in modo abbastanza grande. L'essenza celata dell'universo non ha in sé nessuna forza che possa resistere al coraggio del conoscere, deve necessariamente dischiudersi ad esso e porre davanti ai suoi occhi e fargli gustare la sua ricchezza e la sua profondità.

INTRODUZIONE

§ 1

La filosofia non gode del privilegio, di cui si avvantaggiano le altre scienze, di poter *presupporre* tanto i suoi *oggetti*, come dati immediatamente dalla rappresentazione, quanto il *metodo* del conoscere, per iniziare e procedere, come già ammesso. Certo la filosofia ha anzitutto in comune con la religione i suoi oggetti. Entrambe hanno come oggetto la verità, e nel senso più alto – nel senso che *Dio è* la verità ed egli *soltanto* è la verità. Tanto la filosofia quanto la religione trattano poi anche il finito, la *natura* e lo *spirito umano*, la loro relazione reciproca e la relazione a Dio come loro verità. La filosofia perciò può, anzi *deve necessariamente* presupporre una *familiarità* con i suoi oggetti, come del resto un interesse nei loro confronti; – e questo già perché la coscienza nell'ordine cronologico si forma prima delle *rappresentazioni* che non dei *concetti* degli oggetti, e lo spirito *pensante* anzi giunge a conoscere e comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi *ad* esso.

Ma nel considerare le cose con il pensiero si manifesta subito insita l'esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto, di *dimostrare* tanto l'essere, quanto le determinazioni dei suoi oggetti. Quella familiarità con essi appare allora insufficiente, ed appare inammissibile fare o ammettere *presupposizioni* e *asserzioni*. Ma così interviene, al tempo stesso, la difficoltà di dare un *inizio*, poiché un inizio come qualcosa di *immediato* costituisce un presupposto, o, piuttosto, è un presupposto.

§ 2

La filosofia può anzitutto esser definita in generale come *considerazione pensante* degli oggetti. Ma se è esatto (e lo sarà certamente) che l'*uomo* si distingue dall'*animale* per il pensiero, allora tutto ciò che è umano, lo è in quanto – e solo in quanto, viene effettuato mediante il pensiero. Essendo però la filosofia un modo peculiare del pensiero, un modo mediante il quale il pensiero diventa conoscere e conoscere concettuale, il pensiero filosofico si *distinguerà* anche dal pensiero che opera in ogni attività umana, anzi che produce il carattere umano di ciò che è umano, per quanto sia identico con esso e *in sé* sia soltanto un *solo* pensiero. Questa distinzione si collega al fatto che il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*.

È un vecchio pregiudizio, un'affermazione divenuta banale, che l'uomo si distingue dall'animale per il pensiero; può essere banale, ma dovrebbe anche sembrare strano che fosse necessario ricordare una tale antica credenza. Tuttavia questa può essere considerata una necessità vera e propria, stante il pregiudizio della nostra epoca che separa in tal modo il *sentimento* dal *pensiero* da renderli tra loro opposti, perfino così ostili che il sentimento, specialmente il sentimento religioso verrebbe inquinato, stravolto, anzi addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità per la loro essenza non avrebbero nel pensiero la loro radice e il loro posto. Ma con una separazione di questo tipo si dimentica che l'uomo soltanto è capace di religione e che invece l'animale non ha affatto religione, proprio come non ha diritto e moralità.

Quando si afferma quella separazione della religione dal pensiero, è perché di solito si ha in vista quel modo di pensare che può essere definito come *riflettere* (*Nachdenken*) – il pensiero *riflettente* che ha come proprio *contenuto* i *pensieri* come tali e li porta alla coscienza. Ed è proprio dall'aver

trascurato di conoscere e di considerare la differenza, indicata in modo determinato, tra la filosofia e il pensiero che sono sorte le rappresentazioni e le obiezioni più rozze nei confronti della filosofia. In quanto l'uomo soltanto ha religione, diritto e moralità, e, veramente, soltanto perché è un essere pensante, il *pensiero* in generale non è stato inoperante nella religione, nel diritto e nella moralità – non importa se come sentimento e fede o rappresentazione, – e vi sono *presenti* e *contenuti* la sua attività e i suoi prodotti. Ma è diverso avere tali sentimenti e tali rappresentazioni, *determinati* e *permeati* dal *pensiero* ed avere dei *pensieri in proposito*. I pensieri prodotti mediante il *riflettere* e *concernenti* quelle forme di coscienza sono ciò che si intende per riflessione, raziocinare e simili, e poi anche per filosofia.

È inoltre accaduto – e ancor più spesso questo malinteso è stato dominante – di affermare che un tale *riflettere* è la condizione, anzi l'unica via per giungere alla rappresentazione e alla certezza dell'eterno e del vero. Così per es. delle *dimostrazioni metafisiche dell'esistenza di Dio* (ora piuttosto *remote*) si è detto che – o sono state presentate come se – essenzialmente e soltanto mediante la loro conoscenza e la loro forza di convinzione potesse essere prodotta la fede e la convinzione dell'esistenza di Dio. Una simile affermazione equivarrebbe a quella che non potremmo mangiare prima di aver acquisito la conoscenza delle definizioni chimiche, botaniche o zoologiche dei cibi e dovremmo aspettare, per digerire, di aver portato a termine lo studio dell'anatomia e della fisiologia. Se così fosse, certo queste scienze guadagnerebbero molto quanto a utilità nel loro campo, come la filosofia nel suo, anzi da utili diventerebbero assolutamente necessarie o, meglio, più che essere indispensabili, non esisterebbero affatto.

§ 3

Il *contenuto* che riempie la nostra coscienza, di qualsiasi tipo esso sia, costituisce la determinatezza dei sentimenti, delle intuizioni, delle immagini, delle rappresentazioni, dei fini, dei doveri ecc. e dei pensieri e dei concetti. Sentimento, intuizione, imma-

gine ecc. sono pertanto le *forme* di tale contenuto, che rimane sempre lo *stesso*, sia che venga sentito, intuito, rappresentato, voluto, o che sia *soltanto* sentito, o anche sentito, intuito ecc., con la mescolanza di pensieri, o pensato *senza alcuna mescolanza*. Il contenuto è *oggetto* della coscienza in una di queste forme o nella mescolanza di parecchie di esse. In questa oggettualità, però anche *le determinatezze di queste forme passano nel contenuto* in modo che, secondo ciascuna di queste forme, sembra sorgere un oggetto particolare, e quello che in sé è identico può sembrare un contenuto diverso.

In quanto le determinatezze del sentimento, dell'intuizione, dell'appetito, della volontà, ecc. nella misura in cui se ne ha un *sapere*, vengono chiamate in generale *rappresentazioni*, si può dire in generale che la filosofia pone al posto delle rappresentazioni *pensieri, categorie*, ma, più precisamente, *concetti*. Le rappresentazioni in generale possono esser considerate come *metafore* dei pensieri e dei concetti. Il fatto poi di avere delle rappresentazioni non vuol dire ancora che se ne conosca il significato per il pensiero, e cioè i pensieri e i concetti loro corrispondenti. Viceversa non è la stessa cosa avere pensieri e concetti, e sapere quali sono le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti loro corrispondenti. – Di qui dipende un aspetto di quella che si chiama *l'inintelligibilità* della filosofia. La difficoltà consiste da un lato nell'incapacità, che è in sé soltanto una *mancanza di abitudine*, di pensare in modo astratto, cioè di tener fermi pensieri puri e muoversi in essi. Nella nostra coscienza comune i pensieri sono rivestiti di un materiale sensibile e spirituale corrente ed uniti ad esso, e nel ponderare, riflettere e raziocinare *mescoliamo* i sentimenti, le intuizioni, le rappresentazioni con i pensieri (in ogni proposizione il cui contenuto è interamente sensibile come « questa foglia è verde » sono già mescolate categorie come *essere, singolarità*). Altra cosa è invece prendere come oggetto i pensieri stessi senza alcuna mescolanza. – L'altro aspetto dell'inintelligibilità dipende dall'impazienza di voler avere davanti a sé nella forma della rappresentazione quello che nella coscienza è come pensiero e concetto. Accade di sentir dire: non si sa cosa *pensare* di

un concetto che si è appreso; ora, a proposito di un concetto, non si deve pensare nient'altro che il concetto stesso. Quell'espressione ha però il senso di una nostalgia per una *rappresentazione già ben nota, usuale*; è come se alla coscienza fosse tolto il terreno da sotto i piedi, in quanto le si sottrae la forma della rappresentazione, un terreno su cui di solito ha la sua salda collocazione e la sua dimora. Quando ci si trova trasportati nella regione pura dei concetti non si sa *in quale* mondo si è. – Perciò si trovano soprattutto *intelligibili* quegli scrittori, predicatori, oratori ecc. che dicono ai loro lettori o ascoltatori cose che questi già sanno a memoria, che sono loro consuete e che sono *ovvie*.

§ 4

In relazione alla nostra coscienza comune la filosofia dovrebbe anzitutto esporre o, perfino, destare il *bisogno* del suo *modo peculiare di conoscere*. In relazione agli oggetti della religione invece, alla *verità* in generale, la filosofia dovrebbe mostrare la *capacità* di conoscerli muovendo da se stessa; rispetto a una *divergenza* che venga a manifestarsi riguardo alle rappresentazioni della *religione*, la filosofia dovrebbe *giustificare* le sue determinazioni che ne divergono.

§ 5

Per intenderci previamente circa la distinzione indicata, a cui si collega il comprendere che il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è trasferito nella forma del pensiero e del concetto, si può ricordare un altro *vecchio pregiudizio*, e cioè che per apprendere che cosa ci sia di *vero* negli oggetti, negli avvenimenti, e anche nei sentimenti, nelle intuizioni, nelle opinioni, nelle rappresentazioni ecc., bisogna *riflettere*. In ogni caso il riflettere ha almeno questo risultato, di trasformare i sentimenti, le rappresentazioni ecc. in *pensieri*.

Siccome la filosofia richiede per la sua *forma* peculiare di attività soltanto il *pensiero* ed ogni uomo per natura è in grado di pensare, con questo tipo di astrazione, che tralascia la distinzione indicata nel § 3, si arriva al contrario di quella che prima è stata menzionata come rimostranza circa l'inintelligibilità della filosofia. Accade cioè che questa scienza sia spesso deprezzata poiché anche coloro che non vi si sono impegnati si immaginano presuntuosamente di *intendere* senz'altro, naturalmente, come stanno le cose in filosofia, di essere capaci di filosofia e di giudicare di filosofia, proprio come sono in grado di muoversi nella cultura comune, in particolare in base a sentimenti religiosi. Si ammette che per conoscere le altre scienze occorre averle studiate e che soltanto in base a una tale conoscenza si è autorizzati a giudicarne. Si ammette che per fare una scarpa si deve aver imparato ed esercitato questo mestiere, sebbene ciascuno ne abbia la misura nel suo piede ed abbia le mani e, nelle mani, le attitudini naturali necessarie per un tale lavoro. Soltanto per la filosofia non sarebbe necessario studiare, imparare e impegnarsi. Questa comoda opinione ha trovato nei tempi più recenti la sua conferma nella dottrina del sapere immediato, del sapere mediante l'intuizione.

§ 6

D'altra parte non è meno importante per la filosofia comprendere che il suo contenuto non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nel campo dello spirito vivente, contenuto fatto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza – che il suo contenuto è la *realtà effettiva*. La coscienza più prossima di questo contenuto la chiamiamo *esperienza*. Già una considerazione assennata del mondo distingue quello che nel vasto regno dell'esistenza esterna ed interna è soltanto *fenomeno*, effimero e insignificante, da quello che merita veramente il nome di *realtà effettiva*. In quanto la filosofia è distinta da altri modi di prender coscienza di questo unico contenuto soltanto secondo la forma, è necessario il suo accordo con la realtà effettiva e con l'esperienza. Anzi quest'accordo può

essere considerato un criterio almeno esterno della verità di una filosofia, così come è fine supremo della scienza produrre, mediante la conoscenza di questo accordo, la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione *essente*, con la realtà effettiva.

Nella *Prefazione* alla mia *Filosofia del diritto*[1] p. XIX si trovano le proposizioni:

Quello che è razionale, è effettivamente reale,
e quello che è effettivamente reale, è razionale.

Queste semplici proposizioni a molti sono sembrate sconcertanti e sono state osteggiate, e, precisamente, da parte di alcuni che non ammettono si metta in dubbio che essi possiedono la filosofia e, in ogni caso, la religione. A questo proposito non è necessario tirare in ballo la religione, poiché le sue dottrine circa il governo divino del mondo esprimono in modo molto preciso quello che è detto in tali proposizioni. Quanto al loro senso filosofico, si presuppone tanta cultura da sapere non soltanto che Dio è effettivamente reale, è ciò che vi ha di più effettivamente reale, egli soltanto è effettivamente reale, ma anche che, dal punto di vista formale, l'esistenza in generale è in parte *fenomeno*, e soltanto in parte è realtà effettiva. Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente *realtà effettiva* ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizzita e transeunte. Ma, già per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al *possibile*, un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è. Ma se ho parlato di realtà effettiva, si dovrebbe ovviamente pensare al senso in cui uso questa espressione, poiché nella *Logica*[2] più estesa ho trattato anche la realtà effettiva e l'ho di-

1. HEGEL, VII, 33, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 16.
2. HEGEL, WdL, II, 156-105, *Scienza della logica*, II, 213-30; si presti però attenzione al fatto che in quella traduzione il termine hegeliano *Wirklichkeit* viene reso con « realtà », a differenza dalla presente traduzione dove, come abbiamo precedentemente spiegato, abbiamo preferito invece « realtà effettiva ».

stinta con precisione non soltanto dal contingente, che pure ha un'esistenza, ma più esattamente dall'essere determinato, dall'esistenza e da altre determinazioni. – Alla *realtà effettiva del razionale* si contrappone già tanto il modo di vedere per cui le idee, gli Ideali (*Ideale*) non sono altro che chimere e la filosofia un sistema di tali fantasticherie, quanto il modo di vedere per cui le idee e gli Ideali (*Ideale*) sono qualcosa di troppo elevato per avere realtà effettiva o, ugualmente, qualcosa di troppo impotente da potersela procurare. Ma la separazione della realtà effettiva dall'idea è particolarmente cara all'intelletto che considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e si vanta del *dover essere* che ama prescrivere soprattutto anche in campo politico, come se il mondo avesse aspettato l'intelletto per apprendere come *debba* essere ma non è; se infatti fosse come deve essere, dove andrebbe a finire la saccenteria del dover essere? Se l'intelletto con il dover essere si rivolge a oggetti, istituzioni, condizioni banali, esterne e transeunti, che possono magari anche aver avuto una grande importanza relativa per un certo tempo e per cerchie particolari, può ben aver ragione, e in tal caso trovare molte cose che non corrispondono a determinazioni universali, esatte; chi non sarebbe così perspicace da vedere nel proprio ambiente quello che in effetti non è come dovrebbe essere? Ma questa perspicacia ha torto, se immagina di trovarsi, con tali oggetti e con il loro dover essere, nel campo degli interessi della scienza filosofica. Questa scienza ha a che fare soltanto con l'idea che non è così impotente da dover soltanto essere e non essere effettivamente, e, quindi, con una realtà effettiva nella quale quegli oggetti, quelle istituzioni, quelle condizioni ecc. sono soltanto il lato esterno superficiale.

§ 7

In quanto il *riflettere* (*Nachdenken*) in generale contiene dapprima il principio (anche nel senso dell'inizio) della filosofia, e dopo che di nuovo è fiorito nella sua *indipendenza* nell'età moderna (dopo la Riforma luterana), e in quanto già subito all'inizio non è rimasto soltanto sul piano astratto, come nei pri-

mordi della filosofia greca, ma si è gettato al tempo stesso sul materiale del mondo fenomenico, che appare smisurato, il nome di *filosofia* è stato dato a tutto quel modo di sapere che si occupa della conoscenza della misura fissa e dell'*universale* nel mare delle singolarità empiriche, e del *necessario*, delle *leggi* nell'apparente disordine della infinita molteplicità del contingente; la filosofia, quindi, ha preso al tempo stesso il suo *contenuto* dal *proprio* intuire e percepire l'esterno e l'interno, dalla natura *presente*, così come dallo spirito *presente* e dal petto dell'uomo.

Il principio dell'*esperienza* contiene la determinazione infinitamente importante che, per accettare e ritener vero un contenuto, bisogna che l'uomo stesso *vi sia partecipe*, più precisamente, che l'uomo trovi tale contenuto in accordo e unione *con la certezza di se stesso*. L'uomo deve necessariamente esservi partecipe, o soltanto con i suoi sensi esterni, o anche con il suo spirito più profondo, con la sua autocoscienza essenziale. – È lo stesso principio che oggi si chiama fede, sapere immediato, rivelazione nell'esterno e specialmente nel *proprio* interno. Quelle scienze che sono state chiamate *filosofia*, le chiamiamo scienze *empiriche*, in base al punto di vista da cui muovono. Ma l'essenziale a cui tendono e che hanno come risultato, sono le *leggi*, i *princìpi universali*, una *teoria*, la formulazione in termini di *pensiero* di ciò che è dato. Così per es. la fisica di *Newton* [1] è stata chiamata filosofia della natura, mentre, per es., *Hugo Grotius* [2], raccogliendo e mettendo a confronto i comportamenti

1. Cfr. ad es. il titolo dell'opera di Newton, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, London, 1687, trad. it. a cura di A. Pala, Torino, Utet, 1965.

2. Per comprendere meglio quest'allusione all'opera di H. Grotius (1583-1645) può essere utile ricordare quanto Hegel dice nella *Einleitung* alle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1940, pp. 159-60. Parlando dell'affermarsi del principio dell'esperienza nella filosofia moderna e dopo aver citato Newton e il fatto che venisse chiamata « filosofia » la sua ricerca volta soprattutto alle « cose naturali », Hegel prosegue ed osserva: « contro tutto il positivo, contro tutto quello che era stato introdotto mediante l'autorità, si è sollevato il proprio intelletto, il proprio libero pensiero. In questo indirizzo rientra anche *Hugo Grotius* che ha stabilito un diritto delle genti secondo quello che vale come diritto presso tutte le genti, secondo il *consensus gentium*... Quello che vale come diritto è stato derivato da quello che può essere fondamento per il riconoscimento degli uomini ».

reciproci dei popoli e fondandosi su un modo diffuso di giudicare, ha stabilito princìpi universali, e cioè una teoria che può essere chiamata filosofia del diritto internazionale. – Il nome filosofia presso gli inglesi ha ancora questa funzione, e *Newton* continua ad aver fama di essere il più grande filosofo; perfino nei cataloghi dei fabbricatori di strumenti, quegli strumenti che non possono essere elencati in una particolare rubrica di apparecchi magnetici, elettrici come i termometri, i barometri ecc. vengono chiamati *strumenti filosofici*. Certo non si dovrebbe chiamare strumento della filosofia un congegno di legno, di ferro ecc., ma soltanto il pensiero [a]. – Così in particolare si chiama anche filosofia quella scienza dell'economia politica di cui siamo debitori ai tempi più recenti e che siamo soliti chiamare economia politica *razionale* (*rationelle*) o economia politica dell'*intelligenza* [b].

a. Anche la rivista edita da Thomson [1] ha il titolo: *Annali di filosofia o magazzino di chimica, mineralogia, meccanica, storia naturale agricoltura ed arti*. – Da questo è facile farsi un'idea di quale sia la natura delle materie che vengono qui chiamate *filosofiche*. Tra gli annunci dei libri usciti di recente ho trovato poco fa in un giornale inglese il seguente titolo: *L'arte di conservare la capigliatura basata su princìpi filosofici*, in ottavo, prezzo 7 scellini [2]. Per princìpi filosofici della conservazione della capigliatura si intendono probabilmente princìpi chimici, fisiologici o simili.

b. L'espressione princìpi *filosofici* ricorre spesso in bocca agli statisti inglesi in rapporto ai princìpi generali di economia politica, anche in discorsi pubblici. Nella seduta del Parlamento del 2 febbraio 1825, rispondendo al discorso della corona *Brougham* [3] così si è espresso: « i princìpi filosofici e degni di uno statista concernenti la libertà di commercio – giacché senza dubbio sono princìpi filosofici – per la cui adozione Sua Maestà oggi si è congratulata con il Parlamento ». – Ma questa terminologia non

1. Thomas THOMSON (1773-1852), professore di chimica a Edinburgh dal 1800 al 1811 e poi a Glasgow dal 1812 al 1852. Si occupò di storia della chimica e delle scienze e pubblicò gli « Annals of Philosophy » dal 1814 al 1821.

2. *The Art of preserving the Hair on Philosophical Principles*, London, 1825 (anonimo). Per la fonte di queste notizie Fr. NICOLIN e O. PÖGGELER (NP, 472), rinviano agli appunti hegeliani riportati con il titolo: *Zum Gebrauch des Namens Philosophie in England*, nelle *Berliner Schriften*, op. cit., p. 701.

3. Henry Peter BROUGHAM (1778-1868), giurista, alto magistrato e uomo politico inglese.

§ 8

Per quanto questa conoscenza possa essere dapprima sodisfacente nel suo campo, pure si mostra *in primo luogo* ancora un'altra serie di *oggetti* che non vi sono compresi, cioè la *libertà*, lo *spirito* e *Dio*. Non che questi oggetti non possano essere rinvenuti su quel terreno, perché non dovrebbero appartenere all'esperienza – certo non vengono esperiti sensibilmente, ma quello che è nella coscienza in generale, viene esperito, e questa è perfino una tautologia –, ma perché questi oggetti si presentano subito come infiniti quanto al loro *contenuto*.

È un antico principio che si suole attribuire a *Aristotele*, come se valesse ad esprimere il punto di vista della sua filosofia, quello che dice: « *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* »; – non c'è nulla nel pensiero che non sia stato nel senso, nell'esperienza. Se la filosofia speculativa non volesse accettare questo principio sarebbe soltanto un malinteso. Ma all'inverso la filosofia speculativa affermerà pure: « *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* », – nel senso del tutto generale per cui il νοῦς e, in una determinazione più profonda, lo *spirito* è la causa del mondo, e nel senso più preciso (v. § 2) che il sentimento giuridico,

si trova solo in bocca ai membri dell'opposizione; anche nel banchetto annuale che nello stesso mese tenne la società degli armatori sotto la presidenza del Primo Ministro conte di Liverpool, a fianco del quale sedevano il segretario di stato Canning[1] e l'ufficiale pagatore generale delle forze armate sir Charles Long[2], il segretario di stato *Canning* nel rispondere al brindisi rivoltogli disse « È ormai cominciato un periodo in cui i ministri hanno il potere di applicare all'amministrazione di questo paese le giuste massime d'una *profonda filosofia* ». – Per quanto la filosofia inglese possa essere diversa da quella tedesca, se altrove il nome di filosofia viene usato soltanto per scherno e per dileggio o come qualcosa di odioso, c'è sempre da rallegrarsi nel vederlo ancora tenuto in onore in bocca di ministri inglesi.

1. George Canning (1770-1827), uomo politico inglese.
2. Charles Long (1761-1838), uomo politico inglese.

etico e religioso è un sentimento, e quindi è una esperienza di un contenuto che ha le sue radici e la sua sede soltanto nel pensiero.

§ 9

In *secondo luogo*, la ragione soggettiva richiede ulteriore sodisfazione *quanto alla forma*, e questa forma è la *necessità* in generale (v. § 1). In quel tipo di scienza, in parte, l'*universale* contenuto in essa, il genere ecc., è come indeterminato per sé, non collegato per sé con il *particolare*, ma entrambi sono esterni e contingenti, l'uno rispetto all'altro, proprio come i particolari collegati sono per sé reciprocamente esterni e contingenti. In parte, gli inizi sono dovunque *immediatezze*, sono qualcosa di *trovato*, sono *presupposti*. Tanto nell'uno che nell'altro caso non viene resa sodisfazione alla forma della necessità. Il riflettere, in quanto è rivolto a sodisfare questo bisogno, è il pensiero propriamente filosofico, il *pensiero speculativo*. Come riflettere, quindi, che, pur avendo tratti comuni con quel primo tipo di riflettere, al tempo stesso ne è *diverso*, ha, oltre alle forme comuni, anche *forme peculiari*, la cui forma universale è il *concetto*.

Il rapporto della scienza speculativa alle altre scienze consiste quindi soltanto nel fatto che la scienza speculativa non lascia per nulla da parte il loro contenuto empirico, ma lo riconosce e lo adopera, e, così pure, riconosce e applica al proprio contenuto l'universale di queste scienze, le leggi, i generi ecc. ma, inoltre, introduce e fa valere in queste categorie anche altre categorie. La distinzione si riferisce quindi soltanto a questo cambiamento di categorie. La logica speculativa contiene la logica e la metafisica precedenti, conserva le stesse forme di pensiero, le stesse leggi e gli stessi oggetti, ma, al tempo stesso, li elabora ulteriormente e li trasforma con altre categorie.

Dal *concetto* in senso speculativo va distinto quello che usualmente è stato chiamato concetto. In quest'ultimo senso unilaterale va intesa l'affermazione mille volte detta

e ripetuta e diventata pregiudizio, che l'infinito non può essere colto mediante concetti.

§ 10

Questo modo di pensare proprio della conoscenza filosofica ha esso stesso bisogno di essere giustificato, tanto rispetto alla sua necessità, quanto rispetto alla sua capacità di conoscere gli oggetti assoluti. Ma questo tipo di giustificazione è a sua volta esso stesso conoscenza filosofica che, perciò, cade soltanto all'*interno* della filosofia. Una spiegazione *previa* dovrebbe quindi essere una spiegazione non filosofica, e non potrebbe esser altro che un tessuto di presupposizioni, di asserzioni e di argomentazioni raziocinative – cioè di affermazioni contingenti, di fronte alle quali si potrebbero con ugual diritto asseverare le affermazioni opposte.

Un punto di vista capitale della filosofia *critica* è che, prima di addivenire alla conoscenza di Dio, dell'essenza delle cose ecc., vada presa in esame *la facoltà conoscitiva* stessa, per vedere se sia in grado di conseguire tali risultati; sarebbe necessario imparare a conoscere lo *strumento*, prima di intraprendere il lavoro che deve essere compiuto con esso; se infatti fosse insufficiente, ogni fatica sarebbe altrimenti sprecata. – Questo modo di pensare è sembrato così plausibile, da destare la più grande ammirazione e riscuotere il più grande consenso, e da ricondurre la conoscenza dal suo interesse per gli *oggetti* e dall'occuparsene, a se stessa, all'aspetto formale. Ma se non si vuole ingannarsi con le parole, è facile vedere che, certo, altri tipi di strumenti possono essere esaminati e giudicati in un modo diverso dall'intraprendere il lavoro specifico a cui sono destinati. Ma l'esame della conoscenza non può farsi se non *conoscendo*; nel caso di questo cosiddetto strumento, esaminarlo non significa dunque altro che conoscerlo. Ma voler conoscere *prima* di conoscere è altrettanto assurdo quanto il saggio proposito di quello scolastico che voleva imparare a *nuotare prima di arrischiarsi in acqua*.

Reinhold [1], che ha riconosciuto la confusione che domina in questo modo di dare inizio alla filosofia, ha proposto come rimedio di iniziare provvisoriamente con un filosofare *ipotetico* e *problematico* e di procedere in esso, non si sa come, fino a quando non risulti più oltre che per una tale via si è giunti al *vero originario*. Considerata più da vicino, questa via mostra di risolversi in qualcosa di usuale, cioè nell'analisi di un fondamento empirico o di un assunto provvisorio messo in forma di definizione. Non si deve misconoscere quanto vi è di esatto, cioè la coscienza che l'usuale procedere mediante presupposizioni e assunti provvisori va definito come procedimento ipotetico e problematico. Ma l'esattezza di questa veduta non modifica la natura di tale procedimento, bensì ne esprime tosto l'insufficienza.

§ 11

Il bisogno della filosofia può essere definito più precisamente così: lo spirito, in quanto senziente ed intuente, ha come oggetto il sensibile, in quanto fantasia, immagini, in quanto volontà, scopi ecc.; *contro*, o anche semplicemente a *differenza* di *queste forme* del suo essere determinato e dei suoi oggetti, lo spirito dà sodisfazione anche alla sua interiorità più alta, al *pensiero* ed acquisisce il pensiero come proprio oggetto. Così lo spirito giunge *a se stesso*, nel senso più profondo del termine, poiché il suo principio, la sua pura ipseità è il pensiero. Ma, nello svolgere questo compito, accade che il pensiero si impiglia in contraddizioni,

1. Karl Leonhard REINHOLD (1758-1823). Dopo aver aderito entusiasticamente alla filosofia kantiana ne promosse la conoscenza e la diffusione con i *Briefe über die Kantische Philosophie*, comparsi prima nella rivista « Deutscher Merkur » (1786 e seg.) e poi in due volumi (Leipzig, Göschen, 1790-92) e con il suo insegnamento dalla cattedra dell'università di Jena (1787-94); altre opere che ebbero un certo peso nel dibattito sul criticismo e nella formazione dell'idealismo furono: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena, Widtmann und Mauke, 1789; *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Jena, Mauke, 1790-94, 2 voll.; *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena, Mauke, 1791; Reinhold affermò soprattutto l'esigenza di una sistemazione organica e coerente dei princìpi a priori della filosofia critica e cercò pertanto di elaborare una filosofia fondata sulla scoperta e l'analisi esauriente degli « elementi » fondamentali della coscienza.

cioè si perde nella salda non-identità dei pensieri, e, quindi, non raggiunge se stesso, ma rimane piuttosto prigioniero nel suo contrario. Il bisogno supremo si scontra con questo risultato del pensiero soltanto intellettivo, ed è per questo che il pensiero non rinunzia a se stesso, rimane fedele a stesso anche in questa perdita consapevole del suo esser presso di sé, « *affinché domini* »[1] e compia nel pensiero stesso la risoluzione delle proprie contraddizioni.

Capire che la dialettica è la natura del pensiero stesso, che il pensiero come intelletto deve necessariamente cadere nel negativo di se stesso, costituisce un aspetto capitale della logica. Il pensiero, disperando di poter giungere *da sé* anche a risolvere la contraddizione in cui esso stesso si è posto, ritorna a soluzioni e rassicurazioni che sono state date allo spirito in altri suoi modi e altre sue forme. Ma in questo ritorno non sarebbe necessario per il pensiero cadere in quella *misologia*[2], di cui già *Platone* ha avuto l'esperienza davanti a sé, e comportarsi in modo polemico contro se stesso, come accade nell'affermazione del cosiddetto *sapere immediato* quale forma *esclusiva* della coscienza della verità.

§ 12

La *nascita* della filosofia dal bisogno di cui si è parlato ha come *punto di partenza* l'*esperienza*, la coscienza immediata e raziocinante. Animato da questo stimolo, il pensiero si comporta essenzialmente in modo da *elevarsi* al di sopra della coscienza naturale, sensibile e raziocinante, e così si pone dapprima in un *rapporto negativo*, un rapporto di distanza rispetto a quell'inizio. Il pensiero trova così, dapprima, la sua sodisfazione nell'idea dell'essenza *universale* di questi fenomeni; questa idea

1. Cfr. la nostra nota 1 a pag. 114.

2. Letteralmente « odio per la ragione » che secondo Platone (*Fedone*, 89-91) nasce dal riporre incautamente fiducia in qualche ragionamento, senza aver conoscenza dell'arte del ragionare; poi, dopo una serie di delusioni, si finisce con l'addebitare alla ragione quello che è invece difetto o imperizia di chi conduce i ragionamenti.

(l'assoluto, Dio) può essere più o meno astratta. Viceversa nelle scienze sperimentali è insito lo stimolo a vincere la *forma* in cui la ricchezza del loro contenuto viene offerta come qualcosa di soltanto immediato e trovato, come un molteplice *giustapposto*, e perciò, in generale, *contingente*, e a elevare questo contenuto alla necessità – questo stimolo strappa il pensiero da quella universalità e da quella sodisfazione ottenuta soltanto *in sé* e lo spinge a *svilupparsi muovendo da se stesso*. Da un lato questo è soltanto un recepire il contenuto e le sue determinazioni date; d'altro lato gli dà al tempo stesso la figura del venir fuori liberamente, nel senso del pensiero originario, seguendo soltanto la necessità della cosa stessa.

Del rapporto tra *immediatezza e mediazione nella coscienza* dovremo parlare più avanti in modo esplicito e più diffuso. Qui dobbiamo soltanto richiamare previamente l'attenzione sul fatto che, seppure entrambi i momenti *si manifestino* anche come distinti, *nessuno dei due* può *mancare* ed entrambi sono *inseparabilmente* connessi. – Pertanto il sapere che concerne Dio, come qualsiasi realtà *sopra*sensibile in generale, contiene essenzialmente un'elevazione al di sopra della sensazione o dell'intuizione sensibile, e quindi un rapporto *negativo* rispetto a quel primo termine, e in questo, però, *la mediazione*. Infatti la mediazione è un dare inizio e un essere avanzati fino a un secondo termine, in modo che questo secondo termine è soltanto in quanto si è giunti ad esso, muovendo da un termine che nei suoi riguardi è altro. Ma, in tal modo, il sapere che concerne Dio non è meno indipendente rispetto a quel lato empirico, anzi dà a se stesso la propria indipendenza essenzialmente attraverso questa negazione ed elevazione. – Se la mediazione viene trasformata in condizionatezza e accentuata unilateralmente, si può dire (ma con questo non si dice molto) che la filosofia deve la sua prima genesi all'esperienza (all'*a posteriori*) – in effetti il pensiero è essenzialmente la negazione di un dato immediato – proprio come si può dire che si è debitori del mangiare ai cibi, poiché senza i cibi non si potrebbe mangiare; certo, in questo rapporto, il mangiare figura come un

atto di ingratitudine, poiché consiste nel consumare ciò a cui è debitore di se stesso. In questo senso il pensiero non è meno ingrato.

L'*immediatezza* del pensiero (l'*a priori*), immediatezza propria, ma riflessa in sé e perciò mediata in sé, è l'*universalità*, il suo esser presso di sé in generale; in essa il pensiero è sodisfatto di sé e, in tal misura, gli è congenita l'indifferenza rispetto alla *particolarizzazione* e, quindi, anche rispetto al proprio sviluppo. Così pure la religione, sia essa più sviluppata o più incolta, elaborata a coscienza scientifica o mantenuta in una fede ingenua e nel cuore, possiede la stessa intensità di sodisfazione e di beatitudine. Se il pensiero si arresta all'*universalità* delle idee – come succede necessariamente nelle prime filosofie (per es. nell'*essere* della scuola eleatica, nel *divenire* di Eraclito e simili) giustamente viene accusato di *formalismo*; anche in una filosofia più matura può succedere che vengano soltanto colte proposizioni o determinazioni astratte, come per es. quella che nell'assoluto tutto sarebbe uno, o l'identità di soggettivo e oggettivo, proposizioni e determinazioni che nel particolare vengono soltanto ripetute. Rispetto a questa prima astratta universalità del pensiero ha un senso giusto e più penetrante dire che la filosofia deve il suo *sviluppo* all'esperienza. Da un lato le scienze empiriche non si arrestano alla percezione dei fenomeni nella loro *singolarità*, ma, scoprendo le determinazioni universali, i generi e le leggi, hanno elaborato con il pensiero il materiale per la filosofia; così le scienze preparano quel che è contenuto nel particolare, in modo che possa essere recepito nella filosofia. D'altra parte le scienze, con ciò stesso, costringono il pensiero a passare a queste determinazioni concrete. Recepire questo contenuto, dove mediante il pensiero vengono superate la determinatezza che ancora gli è attaccata e la sua datità, è, al tempo stesso, uno *svilupparsi* del pensiero da se stesso. In quanto la filosofia è così debitrice del proprio sviluppo alle scienze empiriche, dà al loro contenuto la figura essenziale della *libertà* (dell'*a priori*) del pensiero e l'*inveramento* della *necessità*, invece della semplice attestazione costituita dal reperire e dall'esperire il

fatto, per cui il fatto diventa esposizione e riproduzione dell'attività originaria – perfettamente indipendente – del pensiero.

§ 13

Nella figura peculiare della *storia esterna* la nascita e lo sviluppo della filosofia sono presentati come *storia di questa scienza*. Questa figura dà ai gradi di sviluppo dell'idea la forma di una successione *contingente*, come se si trattasse di una semplice *diversità* dei princìpi e della loro realizzazione nelle diverse filosofie. Ma l'artefice di questo lavoro millenario è quell'unico spirito vivente la cui natura pensante consiste nel portare alla sua coscienza *ciò che egli è*, e, in quanto ciò che egli è, è diventato così oggetto, nell'essersi già, al tempo stesso, elevato al di sopra e di essere in sé un grado superiore. La *storia della filosofia* mostra, nelle filosofie che appaiono diverse, in parte soltanto una sola filosofia in diversi gradi di sviluppo, e in parte che i *princìpi* particolari, ciascuno dei quali stava alla base di un sistema, sono soltanto *rami* di un solo e medesimo tutto. La filosofia ultima nell'ordine cronologico è il risultato di tutte le filosofie precedenti e deve quindi contenere necessariamente i princìpi di tutte; perciò, se è filosofia, è la filosofia più sviluppata, più ricca e più concreta.

Nell'apparenza di tante filosofie così *diverse*, si devono distinguere l'*universale* e il *particolare* secondo la loro determinazione peculiare. L'universale, preso formalmente e posto *accanto* al particolare, diventa anch'esso qualcosa di particolare. Nel caso di oggetti della vita comune tale posizione risalterebbe subito come inadeguata e fuor di luogo, come se per es. qualcuno volesse della frutta, e rifiutasse le ciliegie, le pere, l'uva, ecc. perché sono ciliege, pere, uva, ma *non* frutta. Nel caso della filosofia ci si permette invece di giustificarne il disprezzo, motivandolo col fatto che ci sono tante filosofie, e ciascuna di esse è soltanto *una* filosofia, e non *la* filosofia – come se anche le ciliegie non fossero frutta. Accade pure che una filosofia, il cui principio è l'universale, venga posta *accanto* ad un'altra filosofia il cui principio è il particolare,

anzi perfino accanto a dottrine che asseriscono non esserci alcuna filosofia, come se fossero *soltanto diverse* prospettive della filosofia, press'a poco come se la luce e le tenebre fossero chiamate soltanto due *diverse* specie di luce.

§ 14

Lo stesso sviluppo del pensiero che viene esposto nella storia della filosofia, viene pure esposto nella filosofia stessa, ma liberato da quella esteriorità storica e *puramente nell'elemento del pensiero*. Il pensiero libero e vero è in sé *concreto*, e pertanto è l'*idea*, e nella sua intera universalità l'idea o *l'assoluto*. La scienza di esso è essenzialmente *sistema*, poiché il vero, come *concreto*, è soltanto in quanto si dispiega in sé e si raccoglie e conserva nell'unità, cioè come *totalità*, e soltanto mediante la distinzione e la determinazione delle sue distinzioni può essere la loro necessità e la loro libertà.

Un filosofare *senza sistema* non può essere scientifico; anche a prescindere dal fatto che tale filosofare esprime per sé piuttosto un modo di sentire soggettivo, esso è contingente quanto al suo contenuto. Un contenuto può essere giustificato soltanto come momento del tutto, e, fuori di esso, è soltanto un presupposto infondato o ha soltanto una certezza soggettiva; molti scritti filosofici si limitano ad esprimere in tal modo soltanto *modi di sentire* e *opinioni*. – Per *sistema* si intende erroneamente una filosofia fondata su un principio limitato e distinto da altri princìpi; al contrario, principio della vera filosofia è il contenere in sé tutti i princìpi particolari.

§ 15

Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in se stesso; ma l'idea filosofica è in un tale circolo in una determinatezza o in un elemento particolari. Il circolo singolo, essendo totalità, infrange anche i limiti del suo elemento e fonda una sfera ulteriore; il tutto si presenta perciò

come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario, per cui il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'intera idea, che pure si manifesta in ogni singolo.

§ 16

Come *enciclopedia* la scienza non viene esposta nello sviluppo dettagliato dei suoi elementi particolari, ma deve essere limitata agli inizi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari.

Quanto delle singole parti ci voglia per costituire una scienza particolare è indeterminato, nella misura in cui la parte non deve essere soltanto un momento isolato, ma essa stessa una totalità per essere qualcosa di vero. La filosofia come totalità costituisce perciò veramente *una sola* scienza, ma può anche essere considerata come una totalità di parecchie scienze particolari. – L'enciclopedia filosofica si distingue da altre enciclopedie, nel senso usuale del termine, in quanto queste ultime devono essere un *aggregato* di scienze recepite in modo contingente ed empirico e tra cui se ne trovano anche alcune che hanno soltanto il nome di scienza, ma sono una semplice raccolta di conoscenze. L'unità in cui le scienze vengono raccolte in un tale aggregato, trattandosi di una accolta estrinseca, è altrettanto *estrinseca* – è un *ordine*, che, per la stessa ragione, ed essendo per di più anche i materiali di natura contingente, deve necessariamente rimanere un *saggio* e mostrare sempre dei lati insodisfacenti. – Senza contare che la enciclopedia filosofica esclude 1) semplici *aggregati* di conoscenze, come per es. appare anzitutto la filologia, e così pure, 2) tali aggregati che hanno a fondamento il semplice arbitrio, come per es. l'araldica; le scienze di quest'ultimo tipo sono *interamente positive*. 3) Vengono chiamate *positive* anche altre scienze che però hanno un fondamento e un inizio razionale; e questa loro componente appartiene alla filosofia, ma il *lato positivo* rimane loro peculiare. L'elemento positivo delle scienze è di diverse specie: 1) il loro inizio, in sé razionale, si tra-

sforma in qualcosa di contingente in quanto esse devono calare l'universale nella *singolarità empirica* e nella *realtà effettiva empirica*. In questo campo della mutevolezza e della contingenza non può essere fatto valere il *concetto*, ma soltanto delle *ragioni*. La scienza del diritto per es., o il sistema delle imposte dirette o indirette, richiedono decisioni *ultime precise* che *si trovano* fuori dell'*esser determinato in sé e per sé del concetto* e perciò lasciano spazio per determinazioni diverse che possono essere prese in un senso o nell'altro, a seconda delle ragioni su cui si basano, ma senza che si possa mai arrivare con sicurezza a un punto fermo e ultimo. Ugualmente l'idea della *natura* nel suo singolarizzarsi si disperde nel contingente, e la *storia naturale, la geografia*, la *medicina* ecc. finiscono in determinazioni dell'esistenza, in specie e in distinzioni che non sono determinate dalla ragione, ma dal giuoco di circostanze esterne e contingenti. Questo vale anche per la storia, nella misura in cui la sua essenza è l'idea, ma si manifesta nel contingente e nel campo dell'arbitrio. 2) Tali scienze sono anche *positive*, nella misura in cui non riconoscono le loro determinazioni come *finite*, né mostrano il loro passaggio e quello della loro intera sfera in una superiore, ma le accettano come *assolutamente valide*. A questa finitezza della *forma*, corrispondente a quella che prima era la finitezza della *materia*, è connessa 3) quella del *fondamento conoscitivo*, che in parte è il raziocinare, in parte il sentimento, la fede, l'autorità altrui, in generale l'autorità dell'intuizione interna o esterna. Questo vale anche per quella filosofia che vuole fondarsi sull'antropologia, sui fatti di coscienza, sull'intuizione interna o sull'esperienza esterna. 4) Può darsi ancora che semplicemente la *forma dell'esposizione scientifica* sia empirica, ma l'intuizione sia così oculata da ordinare ciò che è soltanto fenomeno in un modo corrispondente all'interna consequenziarietà del concetto. È proprio di questa empiria che mediante la contrapposizione e la molteplicità dei fenomeni raccolti insieme, si superino le *circostanze esterne, contingenti* delle condizioni, aprendo la strada all'*universale*. Una fisica sperimentale, una storia ecc., trattate oculatamente, presenteranno in

tal modo la scienza razionale della natura e degli eventi e delle gesta umani in un'immagine esterna che rispecchia il concetto.

§ 17

Per quanto riguarda l'*inizio* della filosofia, sembra che in generale anche la filosofia cominci come le altre scienze con un presupposto soggettivo; come le altre scienze, anche la filosofia dovrebbe necessariamente fare oggetto del pensiero un oggetto particolare, quale ad es. in altre scienze lo spazio, il numero e così via, e nel suo caso il *pensiero*. Ma il libero atto del pensiero consiste nel porsi nel punto di vista in cui il pensiero è per se stesso e, quindi, esso stesso *genera e dà a sé il suo oggetto*. Inoltre, il punto di vista che in tal modo appare come *immediato*, all'interno della scienza deve necessariamente farsi *risultato* e, propriamente, suo risultato ultimo, dove la filosofia raggiunge di nuovo il suo inizio e ritorna in sé. In tal modo la filosofia mostra di essere un circolo che ritorna in se stesso, che non ha alcun inizio nel senso delle altre scienze; l'inizio, quindi, ha soltanto una relazione al soggetto che vuole decidersi a filosofare, ma non alla scienza come tale; oppure, il che è lo stesso, il concetto della scienza e, quindi, il primo concetto – e siccome è il primo contiene la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto (per così dire estrinseco) filosofante – deve necessariamente esser colto dalla scienza stessa. Questo è addirittura il suo unico fine, la sua unica opera e il suo unico scopo, e cioè giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno e alla sua sodisfazione.

§ 18

Come di una filosofia non si può dare una rappresentazione previa generale, poiché soltanto l'*intera* scienza è l'esposizione dell'idea, così anche la sua divisione può essere concepita soltanto prendendo le mosse da essa e, come essa, da cui va tratta, è qualcosa di *anticipato*. Ma l'idea si mostra come il pensiero assolutamente identico a sé e, al tempo stesso, come l'attività di porsi

di fronte a sé per essere per sé, e, in questo altro, essere soltanto presso sé. Così la scienza si suddivide in tre parti:

I. La *logica*, scienza dell'idea in sé e per sé.
II. *La filosofia della natura*, come scienza dell'idea nella sua alterità.
III. La *filosofia dello spirito*, come scienza dell'idea che ritorna in sé dalla sua alterità.

Sopra, nel § 15 è stato osservato che le differenze tra le scienze filosofiche particolari sono soltanto determinazioni dell'idea stessa, ed è soltanto l'idea che si espone in questi elementi diversi. Nella natura non sarebbe altro che l'idea a venir conosciuta, ma l'idea nella natura è nella forma della *alienazione*, proprio come nello spirito l'idea è come *essente per sé* e *diveniente in sé e per sé*. Una tale determinazione in cui l'idea si manifesta è al tempo stesso un momento *fluente*; perciò la singola scienza consiste tanto nel conoscere il proprio contenuto come oggetto *essente*, quanto anche nel conoscervi immediatamente il passaggio del contenuto in una cerchia più alta. La *rappresentazione* della *divisione* è perciò inesatta, in quanto presenta le parti o le scienze particolari *l'una accanto all'altra*, come se fossero soltanto parti in quiete e fossero sostanziali nella loro distinzione, come delle *specie*.

PARTE PRIMA

LA SCIENZA DELLA LOGICA

CONCETTO PRELIMINARE

§ 19

La logica è la scienza *dell'idea pura*, dell'idea nell'elemento astratto del *pensiero*.

Anche per questa definizione, come per altre definizioni contenute in questo concetto preliminare, vale quanto si è detto dei concetti premessi riguardo alla filosofia in generale, e cioè che si tratta di determinazioni desunte *dalla* e *in seguito alla* considerazione del tutto.

Si può ben dire che la logica *sia* la scienza del *pensiero*, delle sue *determinazioni* e delle sue *leggi*, ma il pensiero come tale costituisce solo la *determinatezza universale* o *l'elemento* in cui l'idea è come idea logica. L'idea è il pensiero non come pensiero formale, ma come la totalità in sviluppo delle sue determinazioni e delle sue leggi peculiari che il pensiero non già *ha* o trova in sé, ma dà a se stesso.

La logica è la scienza *più difficile*, nella misura in cui ha a che fare non con intuizioni e, neppure, come la geometria, con rappresentazioni sensibili astratte, ma con astrazioni pure, e richiede una forza e una perizia tali da sapersi ritrarre nel pensiero puro, tenerlo fermo e muoversi in esso. D'altra parte la logica potrebbe esser considerata la scienza *più facile*, poiché il suo contenuto non è altro che il proprio pensiero e le sue determinazioni usuali che sono, al tempo stesso, le determinazioni *più semplici* e ciò che vi è di *elementare*. Tali determinazioni sono anche quanto vi è di *più noto*, come l'essere, il nulla ecc., la determinatezza, la

grandezza ecc., l'essere in sé, l'essere per sé, l'uno, il molteplice ecc. Il fatto che siano note serve però piuttosto a rendere difficile lo studio della logica; da una parte, infatti, è facile pensare che non valga la pena di occuparsi di cose così note, e, dall'altra, si tratta di prenderne coscienza in modo del tutto diverso, anzi, opposto a quello che se ne ha già.

L'*utilità* della logica riguarda il rapporto al soggetto, nella misura in cui il soggetto si procura una certa formazione per altri scopi. La logica forma il soggetto, poiché lo esercita a pensare, essendo questa scienza pensiero del pensiero, e poiché porta ad acquisire elementi di pensiero ed anche in forma di pensiero. – Ma in quanto l'elemento logico è la forma assoluta della verità ed è anche più di questo, e cioè è anche la verità pura, è completamente diverso da quello che è semplicemente *utile*. Ma siccome ciò che è più elevato, più libero e più indipendente è anche ciò che vi è di più utile, anche l'elemento logico può essere considerato tale. La sua utilità, allora deve esser valutata in termini ben diversi da quelli di un semplice esercizio formale del pensiero.

Aggiunta n. 1. La prima questione è: qual è l'oggetto della nostra scienza? La risposta più semplice e più comprensibile consiste nel dire che tale oggetto è la *verità*. Verità è parola elevata, e corrisponde a una cosa ancora più elevata. Se lo spirito e l'animo dell'uomo sono ancora sani, questa parola deve subito farlo palpitare. Ma poi si presenta subito la questione, il *ma*, e cioè se siamo in grado di conoscere la verità. Sembra che ci sia una sproporzione tra noi, uomini limitati, e la verità essente in sé e per sé, e sorge il problema del passaggio tra il finito e l'infinito. Dio è la verità: come dobbiamo arrivare a conoscerlo? Tale proposito sembra contrastare con la virtù dell'umiltà e della modestia. – Inoltre si pone anche la questione se la verità possa essere conosciuta, per giustificarsi del fatto che si continua a vivere chiusi nella banalità di scopi finiti. Un discorso come questo: come posso io povero verme della terra esser in grado di conoscere il vero?, appartiene ormai al passato, e al suo posto sono subentrate la presunzione e la vanità, e ci si è immaginati di essere nel vero immediatamente. Si è fatto credere alla gioventù che essa possiede il vero (nella religione e nell'etica) allo stesso modo in cui è in grado di stare in piedi e di camminare. In particolare,

si è detto a questo proposito che gli adulti, in complesso, sono immersi, sclerotizzati e irrigiditi nella non-verità. Alla gioventù si sarebbe manifestato il raggio dell'aurora, mentre gli anziani si troverebbero nella palude e nella melma del giorno. Si sono definite le scienze particolari come qualcosa che, certo, deve essere acquisito, ma semplicemente come mezzo per scopi esterni della vita. Ma in tal caso, allora, non è la modestia a trattenere dalla conoscenza e dallo studio della verità, bensì la convinzione di possedere già la verità in sé e per sé. Gli anziani ripongono certamente le loro speranze nella gioventù, perché è la gioventù che deve portare avanti il mondo e la scienza. Ma questa speranza viene riposta nella gioventù soltanto in quanto la gioventù non rimanga qual'è, ma prenda su di sé il duro lavoro dello spirito.

C'è ancora un altro modo in cui si configura la modestia rispetto alla verità ed è il senso di superiorità nei confronti della verità, come la vediamo in Pilato di fronte a Cristo. Pilato domandò: che cos'è la verità? come uno che l'ha fatta completamente finita con questo problema e per il quale niente ha più significato, nel senso in cui Salomone dice: tutto è vano. – Qui rimane soltanto più la vanità soggettiva.

Alla conoscenza della verità si contrappone poi la pavidità. Per uno spirito pigro è facile dire: non venga in mente di prendere sul serio il filosofare. Certo, ascoltiamo anche delle lezioni di logica, ma questo deve lasciare il tempo che trova. Si crede che se il pensiero va oltre la cerchia abituale delle rappresentazioni, prende una brutta strada; questo vorrebbe dire avventurarsi in un mare dove si è sbattuti qua e là dalle onde del pensiero e, alla fine, ci si ritrova sulla spiagga di questa temporalità che si è abbandonata per niente e niente di niente. I risultati di un tal modo di vedere sono alla luce del sole. Si possono acquisire capacità e conoscenze di ogni genere, diventare esperti funzionari e per il resto coltivarsi per i propri scopi particolari. Ma è cosa ben diversa formare il proprio spirito anche per ciò che è più elevato e sforzarsi di raggiungerlo. È lecito sperare che nel nostro tempo sia sorta nella gioventù l'esigenza di qualcosa di migliore e che la gioventù non si accontenti della stoppia della conoscenza esterna.

Aggiunta n. 2. In genere si è tutti d'accordo sul fatto che il *pensiero* è l'oggetto della logica. Ma del pensiero si può avere un'opinione molto bassa, oppure anche molto alta. Pertanto, da una parte, si dice: questo è *soltanto* un pensiero, e si intende dire così che il pensiero è soltanto soggettivo, arbitrario e contingente, ma non è la cosa stessa, il vero e l'effettivamente reale. D'altra parte, si può avere anche un'alta opinione del pensiero e intenderlo in modo tale che solo il pensiero raggiunge ciò che è supremo, la natura di Dio, mentre con i sensi non si può averne alcuna conoscenza. Si dice che Dio è spirito e vuole essere

adorato in spirito e verità. Ora, noi ammettiamo che ciò che è percepito e sensibile non è lo spirituale, ma che il suo intimo è il pensiero, e soltanto lo spirito può conoscere lo spirito. Certo lo spirito può anche comportarsi come sentimento (come per es. nella religione), ma altro è il sentimento come tale, la forma del sentimento, altro è il suo *contenuto*. Il sentimento come tale è, in generale, la forma del sensibile che abbiamo in comune con gli animali. Questa forma può poi ben impadronirsi del contenuto concreto, ma questo contenuto non appartiene a questa forma; la forma del sentimento è la forma più bassa per il contenuto spirituale. Questo contenuto, Dio stesso, è, nella sua verità, soltanto nel pensiero e come pensiero. In questo senso quindi il *pensiero* non è soltanto pensiero, ma è piuttosto la forma più alta e, a guardar bene, l'unica in cui l'eterno e l'essente in sé e per sé può essere colto.

Anche della scienza del pensiero, come già del pensiero, si può avere un'opinione alta, oppure bassa. Si crede che chiunque possa pensare anche senza logica, come può digerire senza lo studio della fisiologia. E se anche si è studiata la logica, si continua a pensare come prima, forse in modo più metodico, ma senza grandi cambiamenti. Se la logica avesse esclusivamente la funzione di renderci familiare l'attività del pensiero semplicemente formale, certo non porterebbe a nulla che non si sarebbe potuto fare già altrettanto bene anche senza la logica. La logica precedente in effetti si trovava soltanto in quella posizione. Del resto, già la conoscenza del pensiero come attività semplicemente soggettiva va ad onore dell'uomo ed ha per lui interesse; l'uomo si distingue dall'animale in quanto sa quello che è e quello che fa. – D'altra parte, però, la logica come scienza del pensare occupa anche una posizione elevata, in quanto il pensiero soltanto è in grado di cogliere ciò che è supremo, il vero. Se quindi la scienza della logica considera il pensiero nella sua attività e nella sua produzione (il pensare non è attività senza contenuto, poiché produce pensieri e il pensiero), suo contenuto in generale è il mondo soprasensibile, e occuparsi di logica significa dimorare in tale mondo. La matematica ha a che fare con le astrazioni del numero e dello spazio, che però sono ancora qualcosa di sensibile, sebbene astrattamente sensibile e privo di esistenza. Il pensiero prende congedo anche da quest'ultimo elemento sensibile ed è libero presso di sé, rinuncia alla sensibilità esterna ed interna, allontana tutti gli interessi e le inclinazioni particolari. In quanto questo è il terreno della logica, dobbiamo averne un'opinione più degna di quanto sia usuale.

Aggiunta n. 3. Il bisogno di intendere la logica in un senso più profondo di quello della scienza del pensiero soltanto formale, è sollecitato dall'interesse della religione, dello stato, del diritto e dell'eticità. Prima non si trovava nulla di scandaloso nel pensare, e anche nel pensare con

disinvoltura. Si pensava a proposito di Dio, della natura e dello stato, e si era convinti che soltanto mediante il pensiero, e non mediante i sensi o mediante rappresentazioni o opinioni contingenti, fosse possibile giungere a conoscere la verità. Andando avanti nel pensare, risultò però che venivano compromessi i rapporti più alti nella vita, poiché il pensiero toglieva al positivo la sua forza. Le costituzioni dello stato caddero vittima del pensiero, la religione è attaccata dal pensiero, salde rappresentazioni religiose che valevano assolutamente come rivelazione vennero sepolte, e l'antica fede sovvertita in molti animi. Così, per es., i filosofi greci si contrapposero all'antica religione e ne distrussero le rappresentazioni. Perciò i filosofi furono messi al bando e uccisi per aver sovvertito la religione e lo stato, tra loro strettamente connessi. In tal modo il pensiero si è fatto valere nella realtà effettiva ed ha esercitato un'efficacia straordinaria. Perciò si è cominciato a fare attenzione alla potenza del pensiero, ad esaminarne più da vicino le pretese, e si credette di aver compreso che tali pretese erano eccessive e che il pensiero non era in grado di portare a compimento quello che aveva intrapreso. Invece di conoscere l'essenza di Dio, della natura e dello spirito, in generale, invece di conoscere la verità, il pensiero avrebbe sovvertito lo stato e la religione. Perciò si richiese al pensiero di giustificare i suoi risultati, e lo studio della natura del pensiero e della sua legittimità nei tempi più recenti ha costituito in gran parte l'interesse della filosofia.

§ 20

Se prendiamo il pensiero nel modo di rappresentarlo più prossimo, appare anzitutto α) nel suo significato usuale, soggettivo, come una delle attività o facoltà dello spirito *accanto* alle altre, quali la sensibilità, l'intuizione, la fantasia ecc., l'appetito, la volontà ecc. Il suo *prodotto*, la determinatezza o forma del pensiero, è l'*universale*, l'astratto in generale. Il *pensiero* come *attività* è quindi l'universale *attivo*, e, precisamente, l'universale che si attesta con i fatti, in quanto il fatto, il prodotto, è proprio l'universale. Il pensiero rappresentato come *soggetto* è *pensante*, e l'espressione semplice del soggetto esistente come pensante è: *Io*.

Le determinazioni addotte qui e nei paragrafi successivi non vanno prese come affermazioni e come *opinioni* (*Mei-*

nungen) mie [1] a proposito del pensiero; ma, siccome in questa sede preliminare non può aversi alcuna loro deduzione o dimostrazione, possono valere come *Fatti*, in modo che nella coscienza di ciascuno che abbia dei pensieri e li osservi, si riscontra empiricamente la presenza del carattere di universalità e ugualmente le determinazioni successive. Certo per osservare i Fatti della propria coscienza e delle proprie rappresentazioni è necessario che siano già state coltivate l'attenzione e l'astrazione.

1. Per intendere queste argomentazioni, e, in generale, tutta la critica hegeliana alla pretesa dell'opinione di porsi come verità, bisogna anzitutto tener presente che Hegel si vale di tutta una serie di accostamenti terminologici ed etimologici che non si possono rendere adeguatamente in italiano. In tedesco infatti l'aggettivo e il pronome possessivo della prima persona singolare « *Ich* » sono rispettivamente « *mein* » e « *der meinige* », ed il verbo « *meinen* » indica l'opinare, l'avere in mente, l'intendere qualcosa, così come il sostantivo « *Meinung* » indica l'opinione, l'intenzione ecc. Perciò Hegel dice, ad es., « *Was ich nur* meine, *ist* mein », per indicare che quello che è soltanto opinato, è qualcosa che è mio nel senso di appartenere a me come individuo particolare. Tuttavia quest'immediatezza viene subito contraddetta e superata non appena viene espressa nel linguaggio; infatti, quando dico « Io », intendo certamente « me » come questo singolo io che esclude tutti gli altri; ma in quanto lo dico, in quanto uso la parola « Io », indico un carattere universale che anche altri attribuiscono a sé, e cioè appunto di essere ciascuno un « Io » che esclude tutti gli altri. In questo senso il linguaggio è già sempre e necessariamente universalizzazione. Su questa funzione universalizzante del linguaggio che porta immediatamente, anche se non lo si vuole, a confutare la presunta certezza dell'« opinione » si veda l'importante capitolo della *Fenomenologia* sulla « certezza sensibile » dove Hegel aveva già ampiamente sviluppato questo tipo di dialettica (HEGEL, IX, 63-70, *Fenomenologia dello spirito*, I, 81-82); in particolare quel capitolo della *Fenomenologia* consente di comprendere meglio in che senso Hegel, in questo paragrafo dell'*Enciclopedia* (nella relativa nota) sostenga che non solo il « questo », ma anche il « qui » e l'« adesso » sono entità universali. Sempre nella *Fenomenologia* infatti Hegel sottolinea che noi esprimiamo come universale anche il sensibile, e quando diciamo « questo » diciamo un « questo universale ». Lo stesso vale anche per il « qui », come per ogni altra forma del « questo ». Ad esempio: « qui » c'è un albero, ma se mi volto « qui » vedo invece una casa; dalla mia vista è scomparso l'albero, ma non per questo è scomparso il « qui »; di nuovo, posso guardare altrove e allora dalla mia vista scomparirà la casa, ma non mai il « qui ». Le stesse considerazioni valgono per l'« adesso », perché in realtà quello che non può mai scomparire nella certezza sensibile è l'« Io » come universale, altrettanto quanto sono universali il « qui », l'« adesso » e il « questo ». Certo insiste Hegel, intendo dire un « questo », un « qui », un « adesso »; ma in quanto li dico, li esprimo con il linguaggio dico tutti i « questo », tutti i « qui », tutti gli « adesso ». In altri termini, anche i parametri spazio-temporali più elementari, in quanto enunciati dal linguaggio, non sono più qualcosa di immediato, di singolare, ma già entità universali.

Già in questa esposizione preliminare si viene a parlare della distinzione tra il sensibile, la rappresentazione e il pensiero; distinzione decisiva per cogliere la natura e le specie del conoscere; servirà perciò di chiarimento richiamare anche qui l'attenzione su tale distinzione. – Per spiegare il *sensibile* viene anzitutto presa in considerazione la sua origine esterna, i sensi o gli organi di senso. Ma nominando l'organo di senso, non si determina in alcun modo quello che viene colto con tale organo. La distinzione del *sensibile* dal pensiero va posta nel fatto che la determinazione del sensibile è la *singolarità*; in quanto poi il singolare (del tutto astrattamente, l'atomo) sta anche in un nesso, il sensibile è un tipo di *estrinsecità reciproca* le cui forme più astratte, più prossime, sono la *giust*apposizione e la *suc*cesione. – Il *rappresentare* ha come contenuto un materiale sensibile, ma nella determinazione di essere *mio*, essendo tale contenuto in *me*, e come *universalità*, relazione-a-sé, *semplicità*. – Ma la rappresentazione, oltre al sensibile, ha come contenuto anche un materiale derivante dal pensiero autocosciente, come le rappresentazioni di ciò che è giusto, morale, religioso, ed anche del pensiero stesso, e non è molto facile vedere in che cosa vada posta la distinzione tra le *rappresentazioni* di questo genere e le *nozioni* (*Gedanken*) di tale contenuto. In questo caso non solo il contenuto è pensiero, ma c'è anche la forma dell'universalità inerente già al fatto che un contenuto è in *me*, in generale, che è una rappresentazione. Ma la peculiarità delle rappresentazioni, anche per questo rispetto, va posta in generale nel fatto che nella rappresentazione tale contenuto si trova parimenti isolato. Certo il giusto, le determinazioni giuridiche e simili non si trovano nelle condizioni di estrinsecità sensibile propria dello spazio. Certamente nel tempo si manifestano l'una dopo l'altra, ma tuttavia il loro contenuto non viene rappresentato come improntato dal tempo, come transeunte e mutevole in esso. Ma tali determinazioni, in sé spirituali, si trovano ugualmente *isolate* nel vasto campo dell'universalità astratta interna del rappresentare in generale. In questo isolamento sono *semplici*: diritto, dovere, Dio. Allora la rap-

presentazione o si limita al fatto che il diritto è il diritto, che Dio è Dio – oppure, in una forma più colta, ne indica delle determinazioni, come, per es., che Dio è il creatore del mondo, è onnisciente, è onnipotente, ecc.; in tal modo vengono allineate parecchie determinazioni isolate semplici che rimangono estrinseche l'una all'altra, malgrado la connessione loro assegnata nel loro soggetto. La rappresentazione concorda in tal caso con l'*intelletto*, che se ne distingue soltanto in quanto pone dei rapporti di universale e particolare, o di causa ed effetto ecc., e quindi relazioni di necessità tra le determinazioni isolate della rappresentazione, mentre la rappresentazione le lascia semplicemente *giustapposte* nel suo spazio indeterminato, collegandole con un semplice *anche*. La distinzione tra rappresentazione e pensiero è di particolare importanza, perché si può dire in generale che la filosofia non fa altro che trasformare le rappresentazioni in pensieri – anche se poi, di certo, trasforma il semplice pensiero in concetto.

Del resto, se per il sensibile vengono indicate le determinazioni *della singolarità e della estrinsecità*, si può ancora aggiungere che anche queste determinazioni a loro volta sono pensieri e universali; nella logica si mostrerà che il pensiero e l'universale consistono proprio nel fatto che il pensiero è se stesso e il suo altro, sormonta questo altro e nulla gli sfugge. In quanto il linguaggio è opera del pensiero non vi si può dire nulla che non sia universale. Quello che soltanto opino (*meine*) è mio (*mein*), appartiene a me in quanto sono quest'individuo particolare; ma se il linguaggio esprime soltanto ciò che è universale non posso dire ciò che soltanto *opino* (*meine*). E l'ineffabile, il sentimento, la sensazione non sono certo ciò che vi è di più elevato, di più vero, ma ciò che vi è di più insignificante, di meno vero. Quando dico: « il *singolare* », « *questo* singolare », « qui », « adesso », tutte queste sono entità universali; un singolare, un questo, anche se è sensibile, un qui, un adesso, è *tutti* quei singolari e *ciascuno* di essi. Così pure quando dico: « *Io* », *intendo* (*meine*) me (*Mich*) *come questo* che esclude ogni altro; ma quello che dico, ossia *Io*, lo è pure ciascuno, un

Io, che esclude tutti gli altri da sé. – *Kant*[1] si è valso d'un'espressione poco felice quando ha detto che l'Io *accompagna* tutte le mie rappresentazioni e anche le sensazioni, gli appetiti, le azioni ecc. L'Io è l'universale in sé e per sé, e la comunanza è anche una forma di universalità, ma soltanto estrinseca. Tutti gli altri uomini hanno in comune con me il fatto di essere degli «Io», come è comune a tutte le *mie* sensazioni, rappresentazioni ecc., di essere *mie*. Ma l'Io in astratto come tale è la pura relazione a se stesso, nella quale si astrae dal rappresentare, dal sentire, da ogni stato come da ogni particolarità della natura, del talento, dell'esperienza ecc. Perciò l'Io è il *pensiero* come soggetto, e in quanto Io sono al tempo stesso in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, in tutti i miei stati ecc., il pensiero è presente dappertutto e pervade tutte queste determinazioni come categoria.

Aggiunta. Quando parliamo del pensiero, esso appare dapprima come un'attività soggettiva, come una delle diverse nostre facoltà, come, per es., la memoria, la rappresentazione, la volontà ecc. Se il pensiero fosse semplicemente un'attività soggettiva, e come tale fosse oggetto della logica, questa scienza avrebbe un suo oggetto determinato come le altre scienze. Potrebbe allora sembrare arbitrario fare oggetto d'una scienza particolare il pensiero, e non anche la volontà, la fantasia ecc. Che al pensiero tocchi questo onore potrebbe certo esser motivato dal fatto che gli si riconosce una certa autorità e lo si considera come ciò che è il vero nell'uomo, ciò in cui risiede la sua differenza dall'animale. – Imparare a conoscere il pensiero anche soltanto come attività soggettiva, non è senza interesse. Le sue determinazioni più prossime sarebbero allora regole e leggi di cui si acquista la conoscenza mediante l'esperienza. Il pensiero considerato in questo rapporto secondo le sue leggi è ciò che una volta costituiva usualmente il contenuto della logica, e Aristotele è il fondatore di questa scienza. Aristotele ha avuto la forza di assegnare al pensiero ciò che gli spetta come tale. Il nostro pensiero è molto concreto, ma nella varietà del suo contenuto si deve distinguere quello che appartiene al pensiero o alla forma astratta della sua attività. Un sottile legame spirituale, l'attività del

1. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781, 2ª ediz., 1787; *Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, pp. 131-32; *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari, Laterza, 1909-10, 2 voll., riveduta e con «Glossario» a cura di V. Mathieu, 1966, 3ª ediz., 1969, vol. I, pp. 132-34.

pensiero, collega tutti questi contenuti, e Aristotele ha enucleato e determinato questo legame, questa forma come tale. La logica di Aristotele è rimasta fino ad oggi il nucleo della logica, che è stato poi soltanto trattato in modo più esteso, specialmente dagli scolastici del Medioevo, che però non ne hanno aumentato il materiale, ma l'hanno soltanto sviluppato. Il contributo dell'epoca moderna alla logica consiste soltanto, da una parte, nell'accantonare molte delle determinazioni logiche elaborate da Aristotele e dagli scolastici, e dall'altra nell'innestarvi molto materiale di carattere psicologico. A questa scienza interessa conoscere il pensiero finito nel suo modo di procedere, e la scienza è esatta se corrisponde al suo oggetto presupposto. L'occuparsi di questa logica formale ha senza dubbio una sua utilità; come si suol dire, dirozza la mente; si impara a concentrarsi, ad astrarre, mentre nella coscienza comune si ha a che fare con rappresentazioni sensibili che si incrociano e confondono. Nell'astrazione il pensiero si concentra in un *sol* punto, e in tal modo acquista l'abitudine a occuparsi dell'interiorità. Prendere conoscenza delle forme del pensiero finito può essere un mezzo per educarsi alle scienze empiriche che procedono secondo queste forme, e, in questo senso, si è definita la logica come logica strumentale. Ora, certamente si può mettersi in una prospettiva più ampia e più aperta, e dire che la logica non va studiata in vista della sua utilità, ma per se stessa, giacché ciò che è eccellente non va cercato soltanto per la sua utilità. Da una parte questo è certamente vero, ma dall'altra va osservato che ciò che è eccellente è anche ciò che vi è di più utile, giacché è il sostanziale che sta saldo per sé, e perciò è il supporto di tutti gli scopi particolari che promuove e porta a termine. Certo non si devono mettere al primo posto questi scopi particolari, ma è pur vero che ciò che è eccellente, li promuove. Così, per es., la religione ha in sé il suo valore assoluto, ma al tempo stesso contribuisce a sorreggere e sostenere gli altri scopi. Cristo dice: « cercate anzitutto il regno di Dio, e il resto vi sarà anche dato » – gli scopi particolari possono essere raggiunti solo in quanto si raggiunge l'essente in sé e per sé.

§ 21

β) In quanto il pensiero viene preso come attivo in relazione agli oggetti – come *riflettere su* qualcosa, l'universale come prodotto della sua attività contiene il valore della *Cosa*, l'*essenziale*, l'*interno*, il *vero*.

Nel § 5 è stata menzionata l'antica credenza per cui quello che è il vero negli oggetti, nella costituzione delle

cose, negli eventi, quello che è l'interno, l'essenziale, la Cosa che importa, non si trova *immediatamente* nella coscienza, non è già quello che appare a prima vista o che prima viene in mente, ma che bisogna anzitutto *riflettervi su* per giungere a cogliere la vera costituzione dell'oggetto, al che si arriva soltanto con il riflettere.

Aggiunta. Già al bambino si comanda di riflettere (*nachdenken*). Per es. gli viene dato come compito collegare aggettivi e sostantivi, e questo richiede che impari a osservare e a distinguere: deve ricordarsi di una regola e ordinare il caso particolare secondo quella regola. La regola non è altro che un universale e il bambino deve rendere il particolare conforme a questo universale. – Noi abbiamo inoltre nella vita degli *scopi*, e questo ci porta a riflettere sul modo di raggiungerli. In tal caso lo scopo è l'universale, il principio regolativo, e abbiamo mezzi e strumenti di cui determiniamo l'attività secondo lo scopo. Il riflettere opera analogamente nei *rapporti morali*. Riflettere significa qui ricordarsi del diritto, del dovere, cioè dell'universale, come salda regola a cui dobbiamo conformare il comportamento particolare nei casi dati. Nel nostro modo di agire particolare deve essere riconoscibile e contenuta la determinazione universale. – Lo stesso constatiamo nel nostro comportamento rispetto ai *fenomeni naturali*. Per es. osserviamo il lampo e il tuono. Questo fenomeno ci è noto e lo percepiamo spesso. Ma l'uomo non si accontenta semplicemente del fatto che gli è divenuto familiare il fenomeno soltanto sensibile, bensì vuole andare oltre di esso, vuole sapere quello che è, vuole comprenderlo. Perciò si riflette, si vuole conoscerne la causa, come qualcosa di distinto dal fenomeno, si vuole conoscerne l'interno, nella sua distinzione da ciò che è soltanto esterno. Così si raddoppia il fenomeno, lo si frantuma in interno ed esterno, in forza e estrinsecazione della forza, in causa ed effetto. L'interno, la forza, qui è di nuovo l'universale, il permanente, non questo o quel tuono, questa o quella pianta, ma ciò che rimane il medesimo in ciascuno. Il sensibile è qualcosa di singolare ed evanescente, mentre invece impariamo a conoscervi il permanente riflettendo. La natura ci mostra una serie infinita di figure e fenomeni singoli; noi abbiamo bisogno di portare l'unità in questa molteplicità e varietà, e perciò stabiliamo dei confronti e cerchiamo di conoscere l'universale di ciascuna cosa. Gli individui nascono e muoiono, mentre il genere è ciò che rimane in essi, ciò che ritorna in ciascuno ed è dato soltanto al riflettere. In questo ambito rientrano anche le leggi, come, per es., le leggi del movimento dei corpi celesti. Noi vediamo le costellazioni oggi in un punto, e domani in un altro; questo disordine è incongruo per lo spirito che non vi si adatta, giacché ha fede in un ordine, in una determinazione semplice, costante e universale. In

questa fede lo spirito ha applicato il riflettere ai fenomeni, e ne ha conosciute le leggi, ha stabilito in modo universale il movimento dei corpi celesti, per cui, partendo da questa legge, è possibile determinare e conoscere ogni mutamento di luogo. – Lo stesso vale per le potenze che reggono l'agire umano nella sua varietà infinita. Anche in questo caso l'uomo ha fede nel fatto che domini un universale. – Da tutti questi esempi si può arguire come il riflettere vada sempre in cerca di ciò che è saldo, permanente, determinato in sé e che governa il particolare. Quest'universale non va colto però con i sensi, ed ha valore come l'essenziale e il vero. Così, per es., i doveri e i diritti sono l'essenziale delle azioni e la loro verità consiste nell'essere conformi a quelle determinazioni *universali*.

In quanto determiniamo così l'universale, troviamo che l'universale costituisce l'opposto di un altro termine e che quest'altro termine è il semplicemente immediato, esterno e singolare, rispetto al mediato, interno e universale. Quest'universale non esisteva esternamente come universale; il genere come tale non può essere percepito, le leggi dei movimenti dei corpi celesti non sono scritte nel cielo. L'universale quindi non può essere né udito, né visto, ma è soltanto per lo spirito. La religione ci porta a un universale che comprende ogni altra cosa in sé, a un assoluto mediante il quale ogni altra cosa è prodotta, e questo assoluto non è per i sensi, ma soltanto per lo spirito e per il pensiero.

§ 22

γ) Riflettere significa *mutare* qualcosa nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, nell'intuizione, nella rappresentazione. Pertanto è solo *mediante* un mutamento che la *vera* natura dell'*oggetto* giunge alla coscienza.

Aggiunta. Il risultato del riflettere è un prodotto del nostro pensiero. Così, per es., le leggi date da Solone agli Ateniesi sono un prodotto del suo pensiero. Ma c'è invece l'altro aspetto per cui consideriamo l'universale, le leggi, anche come il contrario di qualcosa che è soltanto soggettivo, e vi conosciamo l'essenziale, il vero e l'oggettivo delle cose. Per arrivare a cogliere quello che è il vero nelle cose, non basta la semplice attenzione, ma è necessaria la nostra attività soggettiva che trasforma ciò che è dato immediatamente. Ora, questo sembra a prima vista assurdo e contrastante con lo scopo della conoscenza. Tuttavia si può dire che è stata convinzione di tutti i tempi che il sostanziale viene raggiunto soltanto attraverso la rielaborazione operata col riflettere. Al contrario, è soprattutto nei tempi più recenti che si è cominciato a sollevare dei dubbi, e si è consolidata

la distinzione tra quello che sarebbe il prodotto del nostro pensiero e quello che sarebbero le cose in se stesse. Si è detto che l'in sé delle cose è qualcosa di completamente diverso da quello che noi ne facciamo. Il punto di vista secondo cui c'è questa separazione è stato affermato particolarmente nella filosofia critica, contro la convinzione di tutto il mondo precedente, per cui era fuori discussione l'accordo della cosa e del pensiero. L'interesse della filosofia più recente si incentra intorno a questa opposizione, ma una fede naturale porta l'uomo a credere che questa opposizione non sia vera. Nella vita comune riflettiamo, senza compiere una riflessione particolare sul fatto che ne risulti il vero, pensiamo senz'altro, nella salda fede che il pensiero concordi con la cosa e questa fede è di estrema importanza. La malattia della nostra epoca consiste nel fatto di essere giunta alla disperazione, perché la nostra conoscenza sarebbe qualcosa di soltanto soggettivo e quest'elemento soggettivo sarebbe il termine ultimo. Ora, però, la verità è l'oggettivo, e questa verità deve essere la regola per la convinzione di tutti, in modo che la convinzione del singolo è cattiva nella misura in cui non corrisponde a questa regola. Secondo il nuovo modo di vedere invece la convinzione come tale, la semplice forma dell'essere convinti, è già buona come tale, qualunque possa essere il contenuto, giacché non c'è alcun criterio per giudicarne la verità. – Se prima abbiamo detto che è antica credenza degli uomini che lo spirito è destinato a sapere la verità, questo implica anche che gli oggetti, la natura interna ed esterna, in generale, l'oggettivo, quello che è in sé, sia come è pensato, e quindi il pensiero sia la verità dell'oggettivo. Il compito della filosofia consiste soltanto nel portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da tempo inveterato, per l'uomo è sempre invalso. La filosofia quindi non stabilisce niente di nuovo; quello che abbiamo portato qui alla luce mediante la nostra riflessione, è già presupposto immediato di ciascuno.

§ 23

δ) In quanto nel riflettere viene alla luce la vera natura della Cosa, ma al tempo stesso questo modo di pensare è una *mia* attività, tale natura è pure un *prodotto* del *mio* spirito, e, precisamente, del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia universalità semplice, come Io *essente* assolutamente *presso di sé* – o della mia *libertà*.

Spesso accade di sentire l'espressione: *pensare con la propria testa*, come se indicasse qualcosa di importante. In

effetti nessuno può pensare per un altro, come non può mangiare o bere per un altro, e quindi quell'espressione è un pleonasmo. – Nel pensiero si trova immediatamente la *libertà*, poiché è l'attività dell'universale, e quindi un riferirsi-a-sé astratto, un esser presso-di-sé, privo di determinazioni, secondo la soggettività, un esser-presso-di-sé che secondo il *contenuto* è al tempo stesso soltanto nella *Cosa* e nelle sue determinazioni. Se perciò si parla di umiltà o modestia e di arroganza rispetto al filosofare, e la umiltà e la modestia consistono nel non attribuire alla propria soggettività alcuna *particolare* proprietà o attività, si deve assolvere il filosofare almeno dall'accusa di arroganza, in quanto il pensiero è vero quanto al contenuto soltanto nella misura in cui si è approfondito nella *Cosa*, e, quanto alla forma, non è un particolare *essere* o *agire* del soggetto, ma consiste nel fatto che la coscienza si comporta come Io astratto, *liberato* da *ogni particolarità* di proprietà, circostanze ecc. d'altro genere, e compie soltanto quel tipo di operazione universale nella quale concorda con tutti gli individui. – Quando Aristotele[1] esorta a conservarsi *degni* di un tal comportamento, la dignità che la coscienza dà a se stessa consiste proprio nel lasciar cadere le opinioni e le convinzioni *particolari* e far sì che in essa domini la *Cosa*.

§ 24

Secondo queste determinazioni, i pensieri possono esser chiamati pensieri *oggettivi*, e tra i pensieri oggettivi vanno incluse anche le forme che sogliono essere anzitutto considerate nella logica usuale e sogliono esser prese soltanto per forme del pensiero *conscio*. La *logica* coincide perciò con la *metafisica*, con la scienza delle *cose* (*Dinge*) colte in termini di *pensiero*, che valevano ad esprimere l'*essenziale* delle *cose*.

1. Su questo tema della « dignità della filosofia », con riferimento al primo libro della *Metafisica*, cfr. quanto Hegel dice nel capitolo su Aristotele nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, HEGEL, XVIII, 315-16; trad. it., II, 293-94.

Il rapporto di tali forme, come il concetto, il giudizio e il sillogismo con altre, come la causalità ecc., può risultare soltanto all'interno della logica stessa. Ma almeno questo va previamente compreso, e cioè che, in quanto il pensiero cerca di farsi un *concetto* di cose (*Dinge*), questo concetto (e quindi anche le sue forme più immediate, cioè il giudizio e il sillogismo) non può consistere di determinazioni e rapporti che sono estranei ed estrinseci alle cose. Il riflettere, come si è detto sopra, conduce all'*universale* delle cose; ma quest'universale è poi, a sua volta, uno dei momenti del concetto. Dire che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione, equivale all'espressione « pensiero oggettivo ». Ma quest'espressione è scomoda proprio perché il termine *pensiero* troppo usualmente viene usato come pertinente soltanto per lo spirito, per la coscienza, e il termine oggettivo, altrettanto, anzitutto soltanto per ciò che non è spirituale.

Aggiunta n. 1. Quando si dice che il pensiero, come pensiero oggettivo, è l'interno del mondo, può sembrare che si voglia così attribuire coscienza alle cose naturali. Noi proviamo repulsione a intendere l'attività interna delle cose come pensiero, poiché diciamo che l'uomo si distingue mediante il pensiero da ciò che è naturale. Di conseguenza saremmo allora costretti a parlare della natura come sistema del pensiero privo di coscienza, come di un'intelligenza pietrificata, come dice Schelling[1]. Invece di usare l'espressione *pensiero*, per evitare malintesi, è meglio dire: *determinazione di pensiero*. – In conseguenza di quanto sinora si è detto, l'elemento logico va studiato come un sistema di determinazioni di pensiero in generale, dove scompare l'opposizione tra soggettivo e oggettivo nel suo significato abituale. Questo significato del pensiero e delle sue determinazioni è espresso in modo più preciso dalla sentenza degli antichi quando dicevano che il νοῦς governa il mondo, o quando noi diciamo che c'è ragione nel mondo, intendendo con ciò che la ragione è l'anima del mondo, abita nel mondo, è il suo elemento immanente, la sua natura più propria, più intima, il suo universale. Un esempio anche più preciso si ha quando parliamo di un animale determinato e diciamo che è: *animale*.

1. Cfr. F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig, Breytkopf und Härtel, 1797, 2ª ediz., Landshut, Krüll, 1803, ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, 14, voll., vol. II, p. 226: « la natura è soltanto l'intelligenza pietrificata in un essere, le sue qualità sono le sensazioni estintesi in modo da diventare un essere, i corpi sono, per così dire, le sue intuizioni uccise ».

L'animale come tale non può essere indicato, ma può essere sempre soltanto indicato un animale determinato. *L*'animale non esiste, ma l'animale è la natura universale dei singoli animali, e ogni animale esistente è qualcosa di determinato molto più concretamente, qualcosa di particolarizzato. Ma essere animale, il genere quale universale, appartiene all'animale determinato e costituisce la sua essenza determinata. Se dal cane togliamo il suo esser animale, non sapremo dire che cosa sia. Le cose in generale hanno una natura permanente, interna ed un essere determinato esterno. Le cose vivono e muoiono, sorgono e periscono; la loro essenza, la loro universalità è il genere, e questo non può essere colto semplicemente come qualcosa di comune.

Il pensiero, come costituisce la sostanza delle cose esterne, così è anche la sostanza universale dello spirituale. In ogni intuizione umana c'è pensiero; così pure il pensiero è l'universale in tutte le rappresentazioni, in tutti i ricordi e in ogni attività spirituale, in ogni volere, desiderare ecc. Tutte queste sono soltanto ulteriori specificazioni del pensiero. In quanto intendiamo così il pensiero, il pensiero si manifesta in un rapporto diverso da quando diciamo soltanto: abbiamo la facoltà di pensare, tra altre facoltà ed accanto ad altre facoltà, come l'intuire, il rappresentare, il volere e simili. Se consideriamo il pensiero come il vero universale di ogni essere naturale e anche di ogni essere spirituale, il pensiero va oltre tutto questo ed è il fondamento di tutto. A questa concezione del pensiero nel suo senso oggettivo (come νοῦς) possiamo anzitutto collegare quello che è il pensiero in senso soggettivo. In primo luogo diciamo: l'uomo è pensante – ma al tempo stesso diciamo anche che intuisce, vuole, ecc. L'uomo è pensante, ed è universale, ma è pensante soltanto in quanto l'universale è *per lui*. Anche l'animale in sé è universale, ma l'universale come tale non è *per* l'animale; per l'animale è sempre soltanto il singolo. L'animale vede una cosa singola, per es. il suo cibo, un uomo ecc., ma tutto questo per l'animale è soltanto una cosa singola. Così pure la sensazione sensibile ha sempre soltanto a che fare con il singolo (con *questo* dolore, con *questo* buon sapore ecc.). La natura non porta a coscienza il νοῦς, ma soltanto l'uomo si sdoppia in modo da essere l'universale *per* l'universale. Questo avviene anzitutto in quanto l'uomo sa se stesso come *Io*. Quando dico *Io*, intendo me come questa persona singola, assolutamente determinata. In effetti, però, non dico in tal modo niente di particolare di me. «*Io*» è anche ciascun altro, e, in quanto mi definisco come *Io*, intendo certamente me, questo singolo, ma, tuttavia, esprimo al tempo stesso qualcosa di interamente universale. Io è il puro esser per sé, in cui viene negato e superato ogni particolare, questo termine ultimo, semplice e puro della coscienza. Possiamo dire: l'Io e il pensiero sono la stessa cosa, o, più precisamente, l'Io è il pensiero come pensante. Quello che ho nella mia co-

scienza è per me. L'Io è questo vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale tutto è e che conserva tutto in sé. Ogni uomo è un intero mondo di rappresentazioni che sono sepolte nella notte dell'Io. Così l'Io è l'universale, nel quale si astrae da ogni particolare, ma nel quale, al tempo stesso, tutto rimane. Perciò non è semplicemente l'universalità astratta, ma l'universalità che contiene tutto in sé. Noi usiamo il termine « l'Io » dapprima in modo del tutto banale, ed è soltanto con la riflessione filosofica che diventa oggetto dell'osservazione. Nell'Io abbiamo il pensiero presente in modo del tutto puro. L'animale non può dire: Io – ma soltanto l'uomo, perché l'uomo è il pensiero. Nell'Io c'è poi un contenuto interno ed esterno molteplice, e, a seconda di come è costituito questo contenuto, ci comportiamo in modo sensibilmente intuitivo, rappresentativo, rammemorativo ecc. Ma in tutto c'è l'Io, ossia in tutto c'è il pensiero. L'uomo quindi è sempre pensante, anche quando soltanto intuisce; se considera qualcosa, lo considera sempre come universale, fissa il singolare, lo enuclea, e quindi distoglie la sua attenzione da altro, lo prende come un astratto e un universale, anche se universale soltanto formalmente astratto.

Nelle nostre rappresentazioni si dànno due casi: o il *contenuto* è pensato, ma non è pensata la *forma*, o, viceversa, la forma appartiene al pensiero, ma il contenuto no. Se, per es., dico: l'ira, la rosa, la speranza, tutto ciò mi è noto dalla sensazione, ma questo contenuto lo esprimo in modo universale nella forma del pensiero: ne ho tralasciato così molti aspetti particolari, e ho reso soltanto il contenuto come universale, ma il contenuto rimane sempre un contenuto sensibile. Se invece mi rappresento Dio, certo il contenuto è qualcosa di puramente pensato, ma la forma è ancora sensibile, quale la trovo immediatamente in me. Nelle rappresentazioni il contenuto, quindi, non è semplicemente sensibile, come nel guardare, ma o il contenuto è sensibile, e la forma invece appartiene al pensiero, o viceversa. Nel primo caso è data la materia, e la forma appartiene al pensiero, nel secondo invece il pensiero è la fonte del contenuto, ma attraverso la forma il contenuto diventa un dato che viene quindi allo spirito dall'esterno.

Aggiunta n. 2. Nella logica abbiamo a che fare con il pensiero puro, ossia con le determinazioni pure del pensiero. Nel pensiero in senso usuale ci rappresentiamo sempre qualcosa che non è semplicemente pensiero puro, ma un pensato il cui contenuto è empirico. Nella logica i pensieri vengono colti in modo da non avere altro contenuto che quello appartenente al pensiero stesso e prodotto da esso. Così i pensieri sono pensieri *puri*. Così lo spirito è puramente presso di sé, e quindi è libero, giacché la libertà è proprio questo, cioè essere nel suo altro presso di sé, dipendere da sé, essere il determinante di se stesso. In tutti gli impulsi comincio da un altro, da qualcosa che per me è esterno. In tal caso parliamo di dipen-

denza. La libertà c'è soltanto dove per me non c'è alcun'altra cosa che non sia io stesso. L'uomo naturale che viene determinato soltanto dai suoi impulsi, non è presso di sé; anche se è caparbio nelle sue volizioni e opinioni, pure il *contenuto* del suo volere e del suo opinare non è suo proprio, e la sua libertà è soltanto una libertà *formale*. In quanto penso, supero la mia particolarità soggettiva, mi immergo nella cosa, faccio agire il pensiero per sé, ed è un modo cattivo di pensare se aggiungo qualcosa di mio.

Se, in seguito a quanto si è detto, consideriamo la logica come il sistema delle determinazioni *pure* del pensiero, le altre scienze filosofiche, e cioè la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, appaiono al contrario quasi come una logica applicata, poiché la logica ne è l'anima che dà loro vita. Le altre scienze allora si interessano soltanto di conoscere le forme logiche nelle figure della natura e dello spirito, figure che sono soltanto un modo particolare di esprimere le forme del pensiero puro. Se per es. prendiamo il *sillogismo* (non nel senso della vecchia logica, della logica formale, ma nella sua verità), esso è la determinazione per cui il particolare è il termine medio che lega gli estremi dell'universale e del singolare. Questa forma di legare sillogisticamente è una forma universale di tutte le cose. Tutte le cose sono particolari che si legano come un universale con il singolare. Ma è l'impotenza della natura a far sì che essa non esponga le forme logiche in modo puro. Una tale impotente esposizione del sillogismo è, per es., il magnete, che lega nel mezzo, nel suo punto di indifferenza, i suoi poli, i quali, quindi, nella loro diversità, sono qualcosa di immediatamente unitario. Nella fisica si impara a conoscere anche l'universale, l'essenza, con la *sola* differenza che la filosofia della natura ci porta a prendere coscienza delle vere forme del concetto nelle cose naturali. – La logica è quindi lo spirito onnivificante di tutte le scienze, le determinazioni della logica sono i puri spiriti; sono ciò che vi ha di più interno, ma, al tempo stesso, sono proprio ciò di cui continuamente ci viene di parlare, e perciò sembrano essere qualcosa di assolutamente noto. Ma di solito proprio ciò che è talmente noto è il meno conosciuto. Così, per es., l'essere è una pura determinazione di pensiero; ma non per questo ci viene mai in mente di fare la copula *è* oggetto della nostra considerazione. Si crede usualmente che l'assoluto debba trovarsi molto al di là, mentre è invece proprio ciò che è del tutto presente e che, come pensante, anche senza averne espressamente coscienza, portiamo sempre con noi e sempre adoperiamo. Nel linguaggio soprattutto sono sedimentate tali determinazioni di pensiero, e così l'insegnamento della grammatica che viene impartito ai bambini ha l'utilità di renderli inconsapevolmente attenti alle distinzioni di pensiero.

Si dice usualmente che la logica ha soltanto a che fare con *forme* e che deve desumere il suo *contenuto* da qualche altra parte. Ma i pensieri di cui si occupa la logica non sono affatto un « *soltanto* » rispetto a ogni altro contenuto, bensì ogni altro contenuto è unicamente un « *soltanto* » rispetto ad essi, che sono il fondamento essente in sé e per sé di tutto. – Certo ci vuole già un livello superiore di cultura per rivolgere il proprio interesse a tali determinazioni pure. L'osservare in sé e per sé tali determinazioni ha inoltre il senso che le deriviamo dal pensiero stesso e vediamo da esse stesse se sono *vere*. Non è che le prendiamo dal di fuori, per definirle poi o indicare il loro valore e la loro validità confrontandole con il modo in cui si presentano nella coscienza. Allora, infatti, prenderemmo le mosse dall'osservazione e dall'esperienza e diremmo per es.: il termine forza di solito lo usiamo in tal caso e a tale scopo. Una tale definizione la chiamiamo esatta, quando concorda con quello che si trova del relativo oggetto nella nostra coscienza comune. In tal modo però un concetto non viene determinato in sé e per sé, ma secondo un presupposto che costituisce poi il criterio dell'esattezza. Tuttavia non dobbiamo adoperare un tale criterio, ma far operare per sé le determinazioni viventi in se stesse. Il problema della verità delle determinazioni concettuali deve apparire strano alla coscienza comune, giacché tali determinazioni sembrano acquisire verità soltanto se applicate ad oggetti dati, e non avrebbe perciò alcun senso porre il problema della loro verità senza quest'applicazione. Ma è proprio questo il problema importante. Inoltre bisogna sapere come si deve intendere la verità. Abitualmente chiamiamo verità l'accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione, e presupponiamo quindi un oggetto a cui la nostra rappresentazione di esso deve essere conforme. – In senso filosofico invece si chiama verità, per dirla in un modo del tutto astratto, l'accordo di un contenuto con se stesso, e questo è un significato della verità del tutto diverso da quello prima menzionato. Del resto il significato più profondo (filosofico) di verità è già in parte insito nel linguaggio comune. Così, per es., si parla di un *vero* amico, intendendo con questo una persona il cui modo di agire è conforme al concetto di amicizia; così pure si parla di una *vera* opera d'arte, e in tal caso non-vero equivale a cattivo[1], a inadeguato in se stesso. In questo senso uno stato cattivo è uno stato non vero, e l'esser cattivo e non vero in generale consiste nella contraddizione che si verifica tra la determinazione o il concetto di una cosa e la sua esistenza. Di un tale oggetto cattivo ci possiamo fare una rappresentazione esatta, ma il contenuto di queste rappresenta-

1. Si ricordi questa precisazione concernente l'uso assai frequente del termine « cattivo » in Hegel, per cui ad es. parla di « cattivo » infinito, nel senso appunto di nozione non vera, non adeguata di infinito, ecc.

zioni è qualcosa di non vero in sé. Di tali esattezze, che però non sono vere, ne possiamo avere parecchie in mente. Soltanto Dio è il vero accordo tra concetto e realtà; tutte le cose finite invece, hanno una non verità in sé, hanno un concetto e un'esistenza che però non è adeguata al loro concetto. Perciò devono perire, perché in tal modo si manifesti l'inadeguatezza tra il loro concetto e la loro esistenza. L'animale come essere singolo ha il suo concetto nel suo genere e il genere si libera della singolarità con la morte.

La considerazione della verità, nel senso qui chiarito di accordo con sé, costituisce l'interesse proprio dell'ambito logico. Nella coscienza comune non si presenta affatto il problema della verità delle determinazioni di pensiero. Si può formulare il compito della logica dicendo che nella logica le determinazioni di pensiero vengono considerate nella misura in cui sono in grado di cogliere il vero. Il problema è dunque quali siano le forme dell'infinito e quali le forme del finito. Nella coscienza comune non si prova alcun scandalo di fronte alle determinazioni finite di pensiero e le si considera valide senz'altro. Ma l'inganno deriva sempre dal pensare e agire secondo determinazioni finite.

Aggiunta n. 3. Il vero può essere conosciuto in modi diversi, e i modi del conoscere vanno considerati soltanto come forme. Così si può certamente conoscere il vero mediante l'esperienza, ma quest'esperienza è soltanto una delle forme. Nell'esperienza quello che conta è con quale spirito ci si rivolge alla realtà. Una grande mente compie grandi esperienze e scorge nel giuoco variopinto dei fenomeni ciò che è importante. L'idea è presente e reale, non è qualcosa che sia al di là e sia nascosto. Una grande mente, come, per es., quella di un Goethe, che scruta la natura o la storia, fa grandi esperienze e scorge il razionale e lo esprime. Il passo successivo è che si può conoscere il vero anche nella riflessione, e lo si determina mediante rapporti di pensiero. Il vero in sé e per sé, tuttavia, in questi due modi di conoscere, non è ancora presente nella sua forma propria. Il modo più perfetto di conoscere è *quello* che si ha nella forma pura del pensiero. L'uomo si comporta qui in modo assolutamente libero. Che la forma del pensiero sia la forma assoluta e che la verità si manifesti in essa, come è in sé e per sé, questo è quanto afferma la filosofia in generale. La prova di ciò si configura anzitutto nel senso di mostrare che ogni altra forma del conoscere è una forma finita. Il grande, antico scetticismo, ha adempiuto a questo compito, mostrando che tutte queste forme contengono una contraddizione in sé. In quanto questo scetticismo si rivolge anche alle forme della ragione, vi sostituisce prima qualcosa di finito per poterle comprendere in quel tipo di critica. Il complesso delle forme del pensiero finito si presenterà nel corso dello sviluppo logico e, precisamente, così come si presentano secondo necessità: qui nell'intro-

duzione è stato necessario prenderle dapprima in modo non scientifico, come qualcosa di dato. Nella trattazione logica stessa viene mostrato non soltanto il lato negativo di queste forme, ma anche quello positivo.

In quanto si confrontano le diverse forme del conoscere tra di loro, la prima forma, quella del sapere immediato può facilmente apparire come la forma più adeguata, la più bella e la più alta. In questa forma rientra tutto quello che dal punto di vista morale si chiama innocenza, e quindi sentimento religioso, fiducia ingenua, fedeltà e fede naturale. Le due altre forme, anzitutto quella del conoscere riflettente, e poi anche il conoscere filosofico, escono da quella unità naturale immediata. In quanto hanno questo carattere in comune, il loro modo di voler cogliere il vero mediante il pensiero può facilmente apparire come superbia dell'uomo che vuole conoscere il vero in base alle proprie forze. Come punto di vista della separazione universale, questo punto di vista può certamente esser considerato come l'origine di ogni male fisico e morale, come la colpa originaria, e sembra quindi che si debba rinunciare al pensiero e alla conoscenza per giungere al ritorno e alla conciliazione. Per quanto concerne qui l'abbandono dell'unità naturale, questa straordinaria scissione dello spirituale in sé è stata sempre oggetto della coscienza dei popoli. Nella natura non compare una tale scissione interna, e le cose naturali non fanno niente di male. Un'antica rappresentazione dell'origine e delle conseguenze di quella scissione ci è data nel mito mosaico del peccato originale. Il contenuto di questo mito costituisce il fondamento di una dottrina essenziale della fede, cioè della dottrina della naturale peccaminosità dell'uomo e della necessità di un aiuto contro tale peccaminosità. Sembra opportuno considerare il mito del peccato originale in capo alla logica, poiché la logica ha a che fare con il conoscere, e anche questo mito tratta del conoscere, della sua origine e del suo significato. La filosofia non deve aver soggezione della religione e non deve comportarsi come se volesse esser sodisfatta, purché la religione la tolleri. Ugualmente va respinta la concezione per cui tali miti e tali rappresentazioni religiose sarebbero qualcosa di sorpassato, giacché essi sono oggetto di una venerazione millenaria nei popoli.

Se consideriamo più da vicino il mito del peccato originale, troviamo, come abbiamo osservato prima, che esprime il rapporto universale del conoscere alla vita spirituale. La vita spirituale nella sua immediatezza appare dapprima come innocenza e come fiducia ingenua; ma l'essenza dello spirito implica che questo stato immediato venga superato, poiché la vita spirituale si distingue dalla vita naturale e, più precisamente, da quella animale per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé*. Questo punto di vista della scissione va poi anch'esso superato,

e lo spirito deve tornare all'unità mediante sé. Quest'unità è poi un'unità spirituale, e il principio di quel ritorno si trova nel pensiero stesso. È il pensiero che infligge la ferita e anche la guarisce. – Ora nel nostro mito è detto che Adamo ed Eva, i primi uomini, l'uomo in generale, si trovavano in un giardino dove c'era un albero della vita e un albero della conoscenza del bene e del male. Di Dio si dice che abbia proibito agli uomini di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza, mentre dapprima non si dice altro dell'albero della vita. Ciò significa che l'uomo non deve giungere alla conoscenza, ma deve rimanere nello stato di innocenza. Anche presso altri popoli dotati di una maggiore profondità di coscienza, troviamo questa rappresentazione secondo la quale il primo stato dell'uomo era uno stato di innocenza e di unità. Questo è esatto nel senso che certamente l'uomo non può accontentarsi dello stato di scissione in cui troviamo ogni cosa umana; mentre è inesatto che l'unità immediata, naturale, sia il giusto. Lo spirito non è soltanto qualcosa di immediato, ma contiene essenzialmente il momento della mediazione in sé. L'innocenza infantile ha certamente qualcosa di attraente e di commovente, ma solo in quanto richiama alla memoria quello che deve essere prodotto mediante lo spirito. Quest'unità che intuiamo nei fanciulli, come unità naturale, deve essere il risultato del lavoro e della cultura dello spirito – Cristo dice: « se voi non *diventerete* come fanciulli ecc. »; ma questo non vuol dire che dobbiamo rimanere fanciulli. – Nel nostro mito mosaico troviamo inoltre che l'occasione per uscire dall'unità è stata data da una sollecitazione esterna (il serpente) all'uomo. In effetti però il passare nell'opposizione, il destarsi della coscienza si trova nell'uomo stesso, ed è questa la storia che si ripete in ogni uomo. Per il serpente la divinità consiste nel sapere quello che è buono e quello che è cattivo, e, in effetti, è questa la conoscenza di cui l'uomo diventa partecipe in quanto rompe con l'unità del suo essere immediato, in quanto gusta i frutti proibiti. La prima riflessione della conoscenza, nel suo destarsi, è stata che gli uomini si accorsero di essere nudi. Questo è un tocco molto ingenuo e profondo. Il pudore infatti implica la scissione dell'uomo dal suo essere naturale e sensibile. Gli animali, che non giungono fino a questa scissione, non hanno perciò il pudore. Nel sentimento umano del pudore va poi cercata anche l'origine spirituale ed etica dell'abbigliamento; il semplice bisogno fisico è invece qualcosa di soltanto secondario. – Segue poi la cosiddetta maledizione che Dio avrebbe lanciato sugli uomini. Come sottolinea quel mito, la maledizione si riferisce principalmente all'opposizione dell'uomo rispetto alla natura. L'uomo deve lavorare con il sudore della sua fronte e la donna deve partorire nel dolore. Per quel che riguarda più precisamente il lavoro, esso è tanto il risultato della scissione, quanto anche il

suo superamento. L'animale trova immediatamente quello che serve per la sodisfazione dei suoi bisogni; l'uomo invece si rapporta ai mezzi per la sodisfazione dei suoi bisogni come a qualcosa che è prodotto e formato da lui. Anche in quest'esteriorità l'uomo quindi si rapporta a se stesso. Con la cacciata dal Paradiso il mito non è ancora concluso, ma prosegue dicendo: « Dio parlò e disse: ecco, Adamo è diventato come uno di noi, giacché sa che cosa è il bene e che cosa è il male ». Il conoscere viene definito qui come l'elemento divino e non, come prima, come ciò che non deve essere. Questo implica anche la confutazione delle chiacchiere, secondo cui la filosofia apparterrebbe soltanto alla finitezza dello spirito. La filosofia è conoscere, e soltanto mediante il conoscere è stata realizzata la vocazione originaria dell'uomo ad essere un'immagine di Dio. – Quanto poi al fatto che Dio avrebbe scacciato l'uomo dal giardino dell'Eden affinché non mangiasse anche dell'albero della vita, questo vuol dire che l'uomo per il suo lato naturale certamente è finito e mortale, ma nel conoscere è infinito.

È una ben nota dottrina della Chiesa che l'uomo per natura è cattivo, e questo esser cattivo per natura viene definito come peccato originale. Tuttavia a questo riguardo bisogna abbandonare la rappresentazione estrinseca per cui il peccato originale avrebbe il suo fondamento soltanto in un atto contingente dei primi uomini. In effetti è insito nel concetto di spirito che l'uomo è cattivo per natura, e non si deve pensare che le cose potrebbero stare anche altrimenti. In quanto l'uomo è come essere naturale e si comporta come tale, si trova in un rapporto che non deve essere. Lo spirito deve essere libero e deve essere quello che è mediante se stesso. Per l'uomo, la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare. Alla profonda dottrina del peccato originale insegnata dalla Chiesa si contrappone la dottrina del recente illuminismo, secondo cui l'uomo sarebbe buono per natura, e quindi dovrebbe rimaner fedele alla natura. L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere autocosciente da un mondo esterno. Questo punto di vista pertinente al concetto di spirito, il punto di vista cioè della separazione, non è però quello a cui l'uomo deve fermarsi. In questo punto di vista della scissione rientra l'intera finitezza del pensare e del volere. In questo ambito l'uomo si pone da sé degli scopi, e prende da sé il materiale del suo agire. In quanto porta agli estremi questi scopi, sa e vuole soltanto se stesso nella sua particolarità con esclusione dell'universale, l'uomo è cattivo, e questa malvagità è la sua soggettività. Perciò a prima vista sembra che il male si sdoppi, ma in effetti sono tutti e due la stessa cosa. L'uomo, in quanto è spirito, non è un essere naturale; in quanto si comporta come tale e segue gli scopi propostigli dagli appetiti, *vuole* esserlo. La malvagità naturale

degli uomini non è quindi come l'essere naturale degli animali. La naturalità ha perciò, più esattamente, questa determinazione, che l'uomo naturale è un singolo come tale, perché la natura in generale è stretta nel legame della singolarità. In quanto l'uomo quindi vuole la sua naturalità, vuole la singolarità. Contro questo agire in base a impulsi, agire proprio della singolarità naturale, certo interviene poi anche la legge o la determinazione universale. Questa legge può essere poi un potere esterno, o avere la forma di un'autorità divina. L'uomo è nella schiavitù della legge, fino a quando rimane nel suo rapporto naturale. Certo, nelle sue inclinazioni e nei suoi sentimenti l'uomo ha anche inclinazioni sociali che vanno al di là della singolarità egoistica e sono benevole, prova compassione, amore ecc. Ma, in quanto queste inclinazioni sono immediate, il loro contenuto universale in sé ha la forma della soggettività; l'egoismo e la accidentalità vi sono sempre in giuoco.

§ 25

L'espressione: *pensieri oggettivi* designa la *verità* che deve essere non solo lo *scopo*, ma l'*oggetto* assoluto della filosofia. Tale espressione però mostra in generale, al tempo stesso, un'opposizione, e, precisamente, un'opposizione sulla cui determinazione e validità si incentra l'interesse della filosofia odierna e il problema della *verità* e della sua conoscenza. Se infatti le determinazioni di pensiero sono gravate da un'opposizione rigida, cioè sono soltanto di natura *finita*, allora sono inadeguate alla conoscenza della verità che è assolutamente in sé e per sé, e la verità non può entrare nel pensiero. Il pensiero che produce soltanto determinazioni *finite* e si muove soltanto in esse, si chiama *intelletto* (nel senso più preciso del termine). Più esattamente, la *finitezza* delle determinazioni di pensiero va intesa in un duplice modo: da una parte in quanto esse sono soltanto *soggettive* e si trovano in una perenne opposizione all'oggettivo; dall'altra in quanto, quali determinazioni di *contenuto limitato*, permangono in generale in opposizione tanto l'una rispetto all'altra quanto, ancor più, rispetto all'assoluto. Come introduzione più puntuale destinata a chiarire e rendere il senso e la prospettiva qui attribuite alla logica, si devono allora prendere in esame le *posizioni date al pensiero rispetto all'oggettività*.

Nella mia *Fenomenologia dello spirito*[1], che, per questo, nel pubblicarla, ho definito prima parte del sistema della scienza, si è presa la strada che muove dalla prima manifestazione dello spirito, la più semplice, cioè la *coscienza immediata*, per svilupparne la dialettica fino al punto di vista della scienza filosofica, mostrandone la necessità attraverso questo procedere. Ma a tale scopo non era possibile fermarsi all'aspetto formale della semplice coscienza, poiché il punto di vista del sapere filosofico è, al tempo stesso, il più ricco e il più concreto; venendo quindi fuori come risultato, presupponeva le figure concrete della coscienza, come per es. le figure della morale, dell'eticità, dell'arte, della religione ecc. Lo sviluppo del *contenuto* degli oggetti di parti specifiche della scienza filosofica cade perciò, al tempo stesso, in quello sviluppo della coscienza che dapprima appare soltanto limitato all'aspetto formale; quello sviluppo deve, per così dire, avvenire necessariamente dietro le spalle della coscienza, nella misura in cui il contenuto si rapporta come l'*in sé* alla coscienza. L'esposizione quindi diventa più complessa e, per quel che spetta alle parti concrete, rientra già in parte in quell'introduzione. – La considerazione che ora dobbiamo intraprendere ha per di più lo svantaggio di poter procedere soltanto in modo storico (*historisch*)[2] e raziocinante; ma deve soprattutto contribuire a far capire che i problemi che si incontrano nel rappresentarsi la natura del *conoscere*, della *fede* e così via, e che si ritiene siano del tutto *concreti*, in effetti vanno ricondotti a determinazioni di pensiero *semplici*, che però soltanto nella logica trovano la loro vera spiegazione.

1. Per l'aspetto anche editoriale di questo problema si veda ormai l'edizione critica della *Phänomenologie des Geistes*, nei *Gesammelte Werke*, vol. IX, 1980; per una più ampia informazione rinviamo alle indicazioni date nella nostra introduzione e in sede bibliografica, ricordando qui solo l'opera di O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, Alber, 1973 dove il problema viene ampiamente discusso.

2. Si noti che i termini *historisch* e *Historie*, come risulta anche dall'*Allocuzione* del 1818 (p 119) e più avanti dai §§ 82 e 162 vengono usati in un senso piuttosto negativo, per indicare una descrizione di fatti senza una vera e propria connessione razionale, una descrizione che raccoglie elementi puramente giustapposti e spesso contingenti.

A

PRIMA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

METAFISICA

§ 26

La prima posizione è quella del procedimento *ingenuo* che, ancora privo della coscienza dell'opposizione del pensiero in sé e rispetto a sé, contiene la *fede* che si possa *conoscere la verità* mediante il *riflettere* (*Nachdenken*) e che, mediante il riflettere, venga portato davanti alla coscienza quello che gli oggetti sono veramente. Con questa fede il pensiero si rivolge direttamente agli oggetti, riproduce il contenuto delle sensazioni e delle intuizioni prendendo le mosse da se stesso, facendone un contenuto di pensiero, e si appaga di tale contenuto come se fosse la verità. Ogni filosofia nel suo inizio, ogni scienza, anzi anche il quotidiano operare della coscienza, vive in questa fede.

§ 27

Siccome a questo pensiero manca la consapevolezza della sua opposizione, *può* essere tanto un filosofare *speculativo* autentico secondo il suo contenuto, quanto anche può indugiare in determinazioni di pensiero *finite*, cioè nell'opposizione *non ancora risolta*. Qui, nell'introduzione, può soltanto interessare considerare questa posizione del pensiero nel suo limite, e, quindi, cominciare dall'ultimo modo di *filosofare* indicato. – Questo modo di filosofare, nella sua elaborazione più determinata e a noi più prossima, è la *vecchia metafisica*, quale si configurava da noi prima della filosofia kantiana. Ma questa metafisica tuttavia è qualcosa di *vecchio* soltanto rispetto alla storia della filosofia, mentre per sé è, in generale, sempre presente, è la *semplice prospettiva dell'intelletto* riguardo agli oggetti della ra-

gione. La considerazione più precisa della sua maniera (*Manier*) e del suo contenuto capitale risponde quindi, al tempo stesso, a questo interesse presente più prossimo.

§ 28

Quella scienza considerava le determinazioni di pensiero come *determinazioni fondamentali delle cose*; in base al presupposto: ciò che è, in quanto viene pensato, viene conosciuto *in sé*, quella scienza si trovava a un livello più alto della successiva filosofia critica. Ma 1) quelle determinazioni venivano prese nella loro astrazione, come valide per sé e capaci di essere *predicati del vero*. Quella metafisica presupponeva, in generale, che la conoscenza dell'assoluto potesse realizzarsi con l'*attribuirgli dei predicati*, e non prendeva in esame né le determinazioni dell'intelletto, secondo il loro contenuto e valore peculiare, e neppure questa forma che consiste nel determinare l'assoluto attribuendogli dei predicati.

Tali predicati sono per es. l'*esistenza*, come nella proposizione: « *Dio ha l'esistenza* »; *finitezza* o *infinitezza*, nella questione se il mondo è finito o infinito; *semplice, composto*, nella proposizione: « l'anima è semplice »; inoltre « la cosa è un *uno*, è un *tutto* » ecc. – Non si è indagato se tali predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere la forma della verità.

Aggiunta. Il presupposto della vecchia metafisica era *quello* della fede ingenua in generale, e cioè che il pensiero colga l'*in sé* delle cose, che le cose sono quello che sono veramente soltanto come sono pensate. – L'animo dell'uomo e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma, ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato. – Il punto di vista, qui menzionato, della vecchia metafisica è l'opposto del risultato della filosofia critica. Si può ben dire che, secondo questo risultato, all'uomo non resterebbe altro che le scorie.

Ma per quel che riguarda più precisamente il procedimento di quella metafisica va notato che non andava al di là del pensiero semplicemente *intellettivo*. Essa prendeva le determinazioni astratte del pensiero immedia-

tamente e ammetteva che valessero come predicati del vero. Quando si parla di pensiero, si deve distinguere il pensiero *finito*, soltanto *intellettivo*, dal pensiero *infinito*, *razionale*. Le determinazioni di pensiero, come si trovano immediatamente nel loro isolamento, sono determinazioni finite. Ma il vero invece è l'infinito in sé, che non si può esprimere e portare a consapevolezza mediante il finito. L'espressione *pensiero infinito* può sembrare sorprendente, se si mantiene rigidamente la posizione propria dei tempi più recenti, secondo cui il pensiero sarebbe sempre limitato. Ma, in effetti, il pensiero per sua essenza è in sé infinito. Finito, da un punto di vista formale, significa ciò che ha una fine, quello che *è*, ma smette di essere là dove è connesso con il suo altro e, quindi, ne viene limitato. Il finito consiste dunque nella relazione al suo altro, che ne è la negazione e si presenta come il suo limite. Ma il pensiero è presso se stesso, si rapporta a se stesso ed ha se stesso come oggetto. In quanto ho un pensiero come oggetto, sono presso me stesso. L'Io, il pensiero, è quindi infinito, poiché nel pensiero si rapporta a un oggetto che è esso stesso. Oggetto in generale è un altro, un negativo rispetto a me. Se il pensiero pensa se stesso, ha un oggetto che al tempo stesso non è tale, cioè un oggetto superato, ideale (*ideell*). Il pensiero come tale, nella sua purezza, non ha quindi nessuna limitazione. Il pensiero è finito soltanto in quanto si ferma alle determinazioni limitate, facendole valere come termine ultimo. Invece il pensiero infinito o speculativo, anch'esso determinato, ma determinante, delimitante, torna a superare questo difetto. L'infinità non va intesa, come accade nell'usuale rappresentazione, quale un astratto al di là e un andare sempre oltre, ma nel modo semplice che si è precedentemente indicato.

Il pensiero della vecchia metafisica era pensiero *finito*, perché quella metafisica si muoveva in determinazioni di pensiero la cui limitazione valeva per essa come qualcosa di fisso, che a sua volta non veniva negato. Così, per es., si poneva il problema se Dio avesse *esistenza* (*Dasein*), e l'*esistenza* in tal caso veniva considerata come qualcosa di puramente positivo, di ultimo e di eccellente. Vedremo più avanti che l'*esistenza* (*Dasein*) non è affatto un qualcosa di semplicemente positivo, ma una determinazione che è troppo bassa per l'idea e non è degna di Dio [1]. – Si poneva inoltre il problema se il mondo fosse finito o infinito. In tal caso l'infinità viene rigidamente contrapposta alla finitezza, ed è facile comprendere che, se entrambe vengono contrapposte l'una all'altra, l'infinità, che pure deve essere l'intero, appare soltanto come *uno* dei lati, ed è limitata dal finito. – Un'infinità limitata è però, di nuovo, soltanto qual-

1. Il riferimento è al concetto più specifico di *Dasein* come « essere determinato », trattato nei §§ 89-94.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
Acquerello attribuito a Julius Ludwig Sebbers (1828 circa)

(Collezione privata).

cosa di finito. Nello stesso senso si è posto il problema se l'anima sia semplice o composta. Anche la semplicità veniva qui intesa come una determinazione ultima capace di cogliere il vero. Ma « semplice » è una determinazione così povera, astratta e unilaterale quanto « esistenza » (*Dasein*), una determinazione, come vedremo più avanti, che non essendo vera in se stessa, non è capace di cogliere il vero. Se l'anima viene considerata soltanto come semplice, mediante tale astrazione viene determinata come unilaterale e finita.

La vecchia metafisica aveva quindi interesse a conoscere se predicati di tal specie dovessero venir attribuiti ai suoi oggetti. Ma questi predicati sono determinazioni intellettive limitate che esprimono soltanto una limitazione, ma non il vero. – Qui va poi osservato in modo del tutto particolare che il suo procedimento consisteva nel fatto che all'oggetto da conoscere, per es. Dio, venivano *attribuiti* dei predicati. Ma questo modo di procedere è però una riflessione esterna sull'oggetto, poiché le determinazioni (i predicati) sono già bell'e fatte nella mia rappresentazione e vengono poi attribuite all'oggetto soltanto dall'esterno. Al contrario la conoscenza vera di un oggetto deve essere *tale* che l'oggetto si determina muovendo da se stesso e non riceve i suoi predicati dall'esterno. Se invece si procede attribuendo dei predicati, lo spirito sente di non poter esaurire il suo compito con tali predicati. Gli orientali hanno quindi ragione, da questo punto di vista, di chiamare Dio colui che ha molti nomi, infiniti nomi. L'animo non si accontenta di nessuna di quelle determinazioni finite, e la conoscenza degli orientali consiste dunque in un'incessante ricerca di tali predicati. Certo, quando si tratta di cose finite, si deve necessariamente determinarle mediante predicati finiti, e qui l'intelletto, nel suo modo di operare, è al suo posto. L'intelletto, esso stesso finito, conosce soltanto la natura del finito. Se, per es., chiamiamo *furto* una azione, tale azione in tal modo è definita secondo il suo contenuto essenziale, e per il giudice è sufficiente conoscere questo. Lo stesso accade nell'ambito delle cose finite per il rapporto di *causa* ed *effetto*, di *forza* ed *estrinsecazione* della forza, e, in quanto vengono colte secondo queste determinazioni, le cose finite sono conosciute nella loro finitezza. Ma gli oggetti della ragione non possono essere definiti mediante tali predicati finiti, e il difetto della vecchia metafisica era proprio lo sforzo di procedere così.

§ 29

Predicati di questo genere per sé sono un contenuto *limitato*, e si mostrano già come inadeguati alla *pienezza* della *rappresentazione* (di Dio, della natura, dello spirito ecc.) e per nulla af-

fatto in grado di esaurirla. Essendo predicati di un medesimo soggetto, sono poi collegati l'uno con l'altro, ma sono diversi per il loro contenuto; perciò vengono accolti *reciprocamente* dall'*esterno*.

Gli orientali hanno cercato di mettere rimedio al primo difetto, per es. nella definizione di Dio, attribuendogli molti *nomi*; ma al tempo stesso doveva esserci un'*infinità* di nomi.

§ 30

2) Gli *oggetti* della metafisica erano sì totalità, che in sé e per sé appartengono alla *ragione*, al pensiero dell'universale in sé *concreto* – *anima, Dio, mondo* – ma la metafisica li prendeva dalla *rappresentazione*, li poneva a fondamento dell'applicazione delle determinazioni dell'intelletto come *soggetti dati bell'e fatti*, e soltanto quella rappresentazione costituiva il *criterio* per sapere se quei predicati fossero pertinenti e sufficienti ecc.

§ 31

Le rappresentazioni di anima, mondo, Dio dapprima sembrano garantire al pensiero un *saldo punto di appoggio*. Ma, a parte il fatto che è loro mescolato il carattere della soggettività particolare, e, quindi, possono avere un significato molto diverso, sono piuttosto tali rappresentazioni a dover ricevere dall'intervento del pensiero una salda determinazione. Ed è quel che esprime ogni proposizione in quanto in essa soltanto attraverso il *predicato* (cioè, in filosofia, attraverso la determinazione di pensiero) deve essere indicato *ciò che* è il soggetto, cioè la rappresentazione iniziale.

Nella proposizione: « Dio *è* eterno ecc. », si comincia con la rappresentazione « Dio »; ma non si *sa* ancora ciò che Dio *è*; soltanto il predicato enuncia ciò che Dio *è*. Perciò, in campo logico, dove il contenuto viene determinato interamente soltanto nella forma del pensiero, non soltanto

è superfluo fare di queste determinazioni dei predicati di proposizioni di cui sarebbe *soggetto* Dio o un più vago concetto di assoluto, ma sarebbe anche nocivo come richiamo a un criterio diverso dalla natura del pensiero stesso. – La forma della proposizione o, più esattamente, del giudizio, è senz'altro inadatta a esprimere il concreto – e il vero è concreto – e lo speculativo; il giudizio per la sua forma è unilaterale, e, in tal misura, è falso.

Aggiunta. Quella metafisica non era affatto un pensiero libero e oggettivo, poiché non determinava il suo oggetto muovendo liberamente da se stessa, ma lo presupponeva già bell'e fatto. – Per quanto riguarda il pensiero libero, la filosofia greca pensava liberamente, e invece la scolastica no, poiché la scolastica prendeva ugualmente il suo contenuto come qualcosa di dato e precisamente di dato dalla Chiesa. – Tutta la nostra cultura ha avviato noi moderni a un modo di vedere che ci è estremamente difficile superare, poiché ha il contenuto più profondo. Dobbiamo immaginarci i filosofi antichi come uomini che erano interamente immersi nell'intuizione sensibile e non presupponevano altro che il cielo sopra di loro e la terra intorno a loro, avendo ormai abbandonato le rappresentazioni mitologiche. In questo ambiente di cose il pensiero è libero ed è ritirato in se stesso, è libero da ogni materia, è puro presso di sé. Questo puro esser presso di sé appartiene al pensiero libero, all'uscire all'aperto dove non c'è niente sotto di noi e sopra di noi, e, nella solitudine, ci troviamo soli con noi stessi.

§ 32

3) Quella metafisica divenne *dogmatismo*, perché, secondo la natura delle determinazioni finite, dovette ammettere necessariamente che di *due affermazioni opposte*, quali si trovavano in quelle proposizioni, l'una doveva necessariamente essere *vera*, e l'altra invece *falsa*.

Aggiunta. Il *dogmatismo* dapprima ha avuto come suo opposto lo *scetticismo*. Gli scettici antichi chiamavano in generale dogmatica ogni filosofia in quanto stabiliva delle dottrine determinate. In questo senso più ampio, per lo scetticismo è dogmatica anche la filosofia propriamente speculativa. Ma l'elemento dogmatico in senso stretto consiste nel fatto che le determinazioni unilaterali dell'intelletto vengono tenute fisse, esclu-

dendo quelle opposte. Questo è in generale il rigoroso: *o-o*, in base al quale si dice, per es., che il mondo *o* è finito, *o* è infinito, ma può essere *soltanto l'una* delle due cose. Il vero, lo speculativo, è invece proprio ciò che non ha queste determinazioni unilaterali in sé e non ne viene esaurito, ma, come totalità, contiene in sé unificate quelle determinazioni che per il dogmatismo sono qualcosa di fisso e di vero nella loro separazione. – Accade spesso in filosofia che l'unilateralità si ponga accanto alla totalità, affermando di essere un elemento particolare, fisso rispetto ad essa. Ma, in effetti, l'unilaterale non è un elemento fisso e consistente per sé, ma è contenuto nel tutto come superato. Il dogmatismo della metafisica dell'intelletto consiste nel tenere fisse le determinazioni unilaterali di pensiero nel loro isolamento, mentre l'idealismo della filosofia speculativa ha il principio della totalità e mostra di sormontare l'unilateralità delle determinazioni astratte dell'intelletto. Così l'idealismo dirà: l'anima non è né soltanto *finita*, né soltanto *infinita*, ma è essenzialmente *tanto* finita, *che* infinita, e quindi *né* l'una, *né* l'altra cosa; tali determinazioni, cioè, nel loro isolamento non sono valide, e valgono soltanto in quanto superate. Anche nella nostra coscienza comune compare già l'idealismo, come dimostra il fatto che diciamo le cose sensibili esser mutevoli, e cioè che spetta loro tanto l'essere quanto il non essere. – È nell'attaccamento alle determinazioni dell'intelletto che siamo più ostinati. Queste, come determinazioni di pensiero, valgono come qualcosa di maggiormente fisso, anzi di assolutamente fisso. Le consideriamo perciò come separate l'una dall'altra da un abisso infinito, in modo che le determinazioni tra loro contrapposte non possono mai raggiungersi. La lotta della ragione consiste nel superare quello che l'intelletto ha fissato.

§ 33

L'*ontologia* – ossia la dottrina delle *determinazioni astratte dell'essenza* – costituiva la *prima parte* di quella metafisica, nel modo in cui si configurava il suo ordine. Tali determinazioni nella loro molteplicità e nel loro valore finito mancano di un principio, e perciò devono necessariamente essere enumerate in *modo empirico* e *contingente*, e il loro *contenuto* più preciso può essere soltanto fondato sulla *rappresentazione*, sulla *asserzione* che, usando un certo termine, si pensa proprio la tal cosa e, eventualmente, anche sull'etimologia. Ma allora si ha che fare soltanto con l'*esattezza* dell'analisi concordante con l'uso lingui-

stico e con la *completezza* empirica, non con la *verità* e la *necessità* di tali determinazioni in sé e per sé.

La questione se l'essere, l'esistenza, o la finitezza, la semplicità, la composizione ecc. siano *concetti veri in sé e per sé* deve sembrare strana se si crede che si parli soltanto della verità di *una proposizione* e si domandi soltanto se un concetto vada *attribuito* (come si diceva) con verità o meno a un *soggetto*; la non verità dipenderebbe dalla contraddizione che sussisterebbe tra il soggetto della rappresentazione e il concetto che se ne deve predicare. Ma il concetto come concreto, e perfino qualsiasi determinatezza in generale, è essenzialmente in se stesso un'unità di determinazioni diverse. Se la verità, quindi, non fosse altro che l'assenza di contraddizione, in ogni concetto si dovrebbe necessariamente considerare anzitutto se tale concetto non contenga per sé una tale contraddizione interna.

§ 34

La *seconda parte* era la *psicologia razionale* o *pneumatologia* che concerne la natura metafisica dell'*anima*, cioè dello spirito, come *cosa*.

Il problema dell'immortalità venne investigato nella sfera propria della *composizione*, del *tempo*, del *mutamento qualitativo*, e della *crescita* o *diminuzione quantitativa*.

Aggiunta. La psicologia è stata chiamata razionale (*rationell*) in opposizione al modo empirico di considerare le manifestazioni dell'anima. La psicologia razionale considerava l'anima nella sua natura metafisica, come viene determinata dal pensiero astratto, e voleva conoscere la natura interna dell'anima come è in sé, come è per il pensiero. – Oggi in filosofia si parla meno di anima, ma si parla soprattutto di spirito. Lo spirito si distingue dall'anima che è, per così dire, quasi il termine medio tra la corporeità e lo spirito, o il legame tra di essi. Lo spirito come anima è immerso nella corporeità, e l'anima è il principio vivificatore del corpo.

La vecchia metafisica considerava l'anima come cosa (*Ding*). Ma « cosa » è un'espressione assai equivoca. Per cosa intendiamo anzitutto qualcosa che esiste immediatamente, qualcosa che ci rappresentiamo in

modo sensibile e, in questo senso, si è parlato dell'anima. Di conseguenza si è posto il problema della sede dell'anima; ma come una cosa che ha una sede, l'anima è nello spazio, e viene rappresentata in modo sensibile. Così pure rientra nella concezione dell'anima come cosa porsi, di conseguenza, il problema se sia semplice o composta. Questo problema destava particolare interesse in rapporto all'immortalità dell'anima, in quanto l'immortalità veniva considerata come condizionata dalla semplicità dell'anima. Ora, in effetti, la semplicità astratta è una determinazione che corrisponde così poco all'essenza dell'anima, quanto l'esser composta.

Per quanto riguarda il rapporto tra la psicologia razionale e quella empirica, la prima si trova a un livello più alto della seconda, in quanto si pone il compito di conoscere lo spirito mediante il pensiero e anche di dimostrare il pensato, mentre la psicologia empirica muove dalla percezione, e si limita a enumerare e descrivere quello che la percezione le dà. Ma se si vuole pensare lo spirito, non si deve affatto essere così schizzinosi nei confronti delle sue particolarità. Lo spirito è attività, nel senso in cui già gli scolastici dicevano che Dio era assoluta attuosità. In quanto poi lo spirito è attivo, questo implica che si estrinsechi. Perciò non si deve considerare lo spirito come un *ens* privo di processo, come accadeva nella vecchia metafisica che separava l'interiorità dello spirito, priva di processo, dalla sua esteriorità. Lo spirito va essenzialmente considerato nella sua realtà effettuale concreta, e, precisamente, in modo tale che le sue estrinsecazioni vengano conosciute come determinate mediante la sua interiorità.

§ 35

La *terza parte*, la *cosmologia*, trattava del mondo, della sua contingenza, della sua necessità, della sua eternità, della sua limitatezza nello spazio e nel tempo; trattava delle leggi formali nei loro mutamenti ed inoltre della libertà dell'uomo e dell'origine del male.

Come opposizioni assolute vigono qui specialmente: contingenza e necessità, necessità esterna e interna; cause efficienti e cause finali, o causalità in generale e fine; essenza o sostanza e fenomeno; forma e materia; libertà e necessità; felicità e dolore; bene e male.

Aggiunta. La cosmologia aveva come oggetto tanto la natura, quanto anche lo spirito, nelle sue implicazioni esterne, nella sua manifestazione, e, quindi, in generale l'essere determinato, il complesso del finito. Ma la

cosmologia considerava questo suo oggetto non come totalità concreta, bensì soltanto secondo determinazioni astratte. Così, per es., nella cosmologia venivano trattati problemi come quello se nel mondo dominasse il caso oppure la necessità, se il mondo fosse eterno o creato. Di conseguenza, questa disciplina si interessava particolarmente di stabilire le cosiddette leggi cosmologiche universali, come per es. quella che dice: la natura non fa salti. Salto equivale qui a distinzione qualitativa e a mutamento qualitativo, che appaiono non mediati, mentre, al contrario, ciò che è graduale (quantitativo) si presenta come mediato.

In relazione allo spirito quale si presenta nel mondo, nella cosmologia venivano trattati soprattutto i problemi concernenti la libertà dell'uomo e l'origine del male, e questi sono certamente problemi di sommo interesse. Per darvi tuttavia una risposta sodisfacente, occorre anzitutto non tener ferme le determinazioni astratte dell'intelletto, come se fossero un termine ultimo, come se ciascuna delle due determinazioni di un'opposizione avesse una propria consistenza per sé e fosse da considerarsi come qualcosa di vero e di sostanziale nel suo isolamento. Questo, tuttavia, era il punto di vista della vecchia metafisica, in generale come anche nelle spiegazioni cosmologiche, che perciò non erano in grado di rispondere al loro scopo, e cioè di comprendere i fenomeni del mondo. Così, per es., fu presa in esame la distinzione tra libertà e necessità, e queste determinazioni vennero applicate alla natura e allo spirito in modo *tale* da considerare la natura nelle sue operazioni come soggetta alla necessità e lo spirito invece come libero. Ora, questa distinzione è certamente essenziale e fondata nell'intimo dello spirito stesso; tuttavia la contrapposizione astratta tra libertà e necessità appartiene soltanto alla finitezza, e vale soltanto sul terreno della finitezza. Una libertà che non avesse alcuna necessità in sé, e una semplice necessità senza libertà, sono determinazioni astratte e non vere. La libertà è essenzialmente concreta, determinata in sé in modo eterno e quindi al tempo stesso necessaria. Quando si parla di necessità, di solito si intende dapprima soltanto una determinazione dal di fuori, come, per es., nella meccanica finita un corpo si muove soltanto se è urtato da un altro corpo, e, precisamente, si muove nella direzione che gli viene impressa da tale urto. Questa tuttavia è una necessità soltanto esterna, non quella veramente interiore, poiché quest'ultima è la libertà. – Lo stesso vale per l'opposizione tra *bene* e *male*, opposizione propria del mondo moderno che si è approfondito in se stesso. Se consideriamo il male come qualcosa fisso per sé che non è il bene, questo è senz'altro esatto, e l'opposizione va riconosciuta in quanto il suo carattere apparente e relativo non può essere inteso come se male e bene nell'assoluto fossero una sola cosa, come pure è stato detto di recente che qualcosa diventa male soltanto attraverso il nostro modo di considerarlo. Ma è falso

considerare il male come qualcosa di positivo fisso in se stesso, mentre è il negativo che non ha alcuna consistenza per sé, ma soltanto vuole essere per sé e, in effetti, è soltanto l'assoluta apparenza della negatività.

§ 36

La *quarta parte*, la *teologia naturale* o *razionale*, considerava il concetto di Dio o la sua possibilità, le dimostrazioni della sua esistenza e le sue proprietà.

a) In questa considerazione intellettiva di Dio importa soprattutto stabilire quali predicati convengano o non convengano a quello che *noi ci rappresentiamo* come Dio. L'opposizione tra realtà e negazione si presenta qui come assoluta; perciò per il concetto quale lo prende l'intelletto, rimane alla fine soltanto la vuota astrazione dell'*essenza* indeterminata, della pura realtà o positività, il morto prodotto dell'illuminismo moderno. *b*) Il *dimostrare*, proprio della conoscenza finita in generale, comporta un rovesciamento assurdo, per cui si deve addurre un fondamento oggettivo dell'essere di Dio e, quindi, l'essere di Dio si presenta come *qualcosa di mediato* da altro. Questo dimostrare, che ha come regola l'identità dell'intelletto, non è in grado di superare la difficoltà che consiste nel passare dal *finito* all'*infinito*. Perciò delle due l'una: o non è riuscito a liberare Dio dalla finitezza – destinata a permanere positivamente – del mondo esistente, per cui ha dovuto necessariamente definire Dio come la sostanza immediata del mondo (panteismo) – oppure Dio è rimasto come un oggetto di fronte al soggetto, e, quindi, come qualcosa di *finito* (dualismo). *c*) Le *proprietà*, pur dovendo essere determinate e diverse, nel concetto astratto della realtà pura, dell'essenza indeterminata, sono propriamente sparite. In quanto però nella rappresentazione il mondo finito permane ancora come un *vero* essere, e Dio permane contrapposto ad esso, interviene la rappresentazione di rapporti diversi tra Dio e il mondo, rapporti che, essendo determinati come proprietà, da un lato devono necessariamente essere, quali rapporti a condizioni

finite, a loro volta di specie finita (per es. giusto, buono, potente, saggio ecc.) e, dall'altra, dovrebbero necessariamente essere, al tempo stesso, infiniti. Da questo punto di vista tale contraddizione può essere risolta soltanto in modo nebuloso, ricorrendo al potenziamento quantitativo che consiste nello spingere queste proprietà nell'indeterminato, nel *sensus eminentior*. In tal modo però la proprietà viene, in effetti, annientata, e ne rimane soltanto il nome.

Aggiunta. Era in questa parte della vecchia metafisica che si cercava di stabilire quanto la ragione potesse per sé progredire nella conoscenza. Conoscere Dio mediante la ragione è certamente il compito supremo della scienza. La ragione contiene dapprima delle rappresentazioni di Dio; queste rappresentazioni, quali sono raccolte nella professione di fede, ci vengono comunicate fin dalla giovinezza come dottrine della religione, e, nella misura in cui l'individuo crede a queste dottrine e tali dottrine sono per lui la verità, ha quanto gli basta come cristiano. Ma la teologia è la scienza di questa fede. Se la teologia dà soltanto una semplice enumerazione e compilazione esterna delle dottrine religiose non è ancora scienza. Anche la trattazione soltanto storica del suo oggetto, oggi così in voga (come, per es., il raccontare quello che ha detto questo o quel padre della Chiesa), non conferisce ancora alla teologia il carattere di scientificità. Questo avviene soltanto in quanto si avanza fino al pensiero concettuale, che è precisamente il compito della filosofia. Pertanto la teologia è essenzialmente, al tempo stesso, filosofia della religione, come lo era anche nel medioevo.

Per quanto riguarda poi più precisamente la *teologia razionale* della vecchia metafisica, essa non era certo scienza della *ragione*, ma scienza dell'*intelletto* riguardo a Dio, e il suo pensiero si muoveva solo in determinazioni di pensiero astratte. – In quanto vi si trattava il *concetto* di Dio, in realtà era la *rappresentazione* di Dio a costituire il criterio della conoscenza. Ma il pensiero deve muoversi liberamente in sé, e, al proposito, va subito notato che il risultato del pensiero libero concorda con il contenuto della religione cristiana, giacché la religione cristiana è rivelazione della ragione. Tale accordo non è stato però raggiunto in quella teologia razionale. In quanto la teologia razionale cercava di determinare la rappresentazione di Dio mediante il pensiero, ne risultò un concetto di Dio che era soltanto un'astrazione della positività o della realtà in generale, con esclusione della negazione, e Dio venne quindi definito come l'*ente realissimo*. Ora è facile comprendere che questo ente realissimo, siccome ne è esclusa la negazione, è esattamente il contrario di quello che deve essere e di quello che l'intelletto crede di avere in esso. Invece

di essere l'elemento più ricco e assolutamente pieno, essendo inteso in modo astratto, è piuttosto l'elemento più povero e assolutamente vuoto. L'animo esige giustamente un contenuto concreto; ma un tale contenuto si ha soltanto in quanto contiene in sé la determinazione, cioè la negazione. Se il concetto di Dio viene inteso soltanto come il concetto dell'ente astratto o realissimo, Dio diventa per noi un semplice al di là, e non si può più parlare affatto di una conoscenza di Dio, poiché, dove non c'è determinatezza, non è neppure possibile alcuna conoscenza. La luce pura è pura oscurità.

Il secondo interesse di quella teologia razionale erano le dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Il nocciolo del problema sta nel fatto che dimostrare, per l'intelletto, vuol dire stabilire la dipendenza di una determinazione dall'altra. In questo tipo di dimostrazione si ha qualcosa di presupposto, di fisso, da cui segue qualcos'altro, e quindi si indica la dipendenza di una determinazione da un presupposto. Ora, se l'esistenza di Dio deve essere dimostrata in questo modo, prende il senso di un procedimento per cui l'essere di Dio deve dipendere da altre determinazioni, e tali determinazioni, quindi, costituiscono il fondamento di Dio. Ma allora risulta subito evidente che ne consegue una stortura, poiché Dio non deve essere dipendente da altro. A questo proposito si è detto di recente che l'esistenza di Dio non deve essere dimostrata, ma deve invece essere conosciuta immediatamente [1]. Tuttavia la ragione, come pure il buon senso, intende la dimostrazione in modo del tutto diverso dall'intelletto. Certo la dimostrazione data dalla ragione ha come punto di partenza qualcosa di diverso da Dio, ma, nel suo procedere, la dimostrazione non lascia sussistere questo diverso come qualcosa di immediato e di essente, bensì mostra che è qualcosa di mediato e di posto; risulta così, al tempo stesso, che Dio deve essere considerato come colui che contiene in sé la mediazione superata, come il veramente immediato, originario e fondato su di sé. – Quando si dice: osservate la natura, che vi porterà a Dio e vi farà trovare uno scopo finale assoluto, non si intende con ciò che Dio sia qualcosa di mediato, ma soltanto che noi prendiamo le mosse da un elemento diverso per giungere a Dio, *in modo tale* che Dio, quale conseguenza, è, al tempo stesso, fondamento assoluto di quel primo termine, e, quindi, la posizione si rovescia: quello che appare come conseguenza, si mostra anche quale fondamento, e quello che dapprima si presentava come fondamento, viene abbassato a conseguenza. Questo è poi anche il cammino della dimostrazione razionale.

1. È palese, sia nella critica del processo dimostrativo di tipo intellettivo, che nell'indicazione di questo suo esito, il riferimento alle argomentazioni di Jacobi.

Se poi, dopo l'esame sin qui svolto, gettiamo ancora uno sguardo sul procedimento di questa metafisica in generale, vediamo che tale procedimento consisteva nel cogliere gli oggetti della ragione in determinazioni dell'intelletto astratte e finite, e nell'erigere a principio l'identità astratta. Ma quest'infinità dell'intelletto e questa pura essenza è essa stessa soltanto qualcosa di finito, perché ne è esclusa la particolarità, la limita e la nega. Quella metafisica, invece di giungere all'identità concreta, si ostinava in quella astratta; ma il suo aspetto valido era la coscienza che soltanto il pensiero è l'essenziale dell'essente. Il materiale per quella metafisica è stato dato dai filosofi del passato e in particolare dagli scolastici. Nella filosofia speculativa l'intelletto è certo un momento, ma un momento nel quale non fermarsi. Platone non è certo un metafisico di tal sorta e Aristotele ancora meno, anche se si è soliti credere il contrario.

B

SECONDA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

I. Empirismo

§ 37

Il bisogno da una parte, di un contenuto *concreto* nei confronti delle teorie astratte dell'intelletto che non può avanzare per se stesso dalle sue universalità alla particolarizzazione e determinazione, e, dall'altra, di un *saldo punto di appoggio* nei confronti della possibilità di *tutto dimostrare* nel campo e con il metodo delle determinazioni finite, questo bisogno ha portato dapprima all'*empirismo*, che, invece di cercare il vero nel pensiero stesso, vuole ricavarlo dall'*esperienza*, da ciò che è presente esternamente e internamente.

Aggiunta. L'empirismo deve la sua origine al bisogno sopra indicato, bisogno di un *contenuto concreto* e di un *saldo punto di appoggio*, bisogno che non poteva essere sodisfatto dall'astratta metafisica dell'intelletto. Per quanto riguarda poi la concretezza del contenuto, quello che importa, in generale, è che gli oggetti della coscienza diventino oggetto di sapere in quanto determinati in sé e come unità di determinazioni distinte. Ora, come abbiamo visto, questo non avviene affatto nella metafi-

sica dell'intelletto, secondo il principio dell'intelletto. Il pensiero puramente intellettivo è limitato alla forma dell'universale astratto, e non è in grado di procedere alla particolarizzazione di quest'universale. Così, per es., la vecchia metafisica cercava di scoprire mediante il pensiero quale fosse l'essenza o la determinazione fondamentale dell'anima, e diceva che l'anima è *semplice*. Questa semplicità attribuita all'anima ha qui il senso della semplicità astratta con esclusione della distinzione, che, indicando la proprietà di ciò che è composto, è stata considerata come la determinazione fondamentale del corpo ed anche della materia in generale. Ma la semplicità astratta è una determinazione assai povera, che non consente affatto di cogliere la ricchezza dell'anima e poi quella dello spirito. In quanto il pensiero metafisico astratto ha mostrato così di essere insufficiente, ci si è visti costretti a ricorrere alla psicologia empirica. Lo stesso accade nella fisica razionale. Quando in questo campo, per es., si è detto che lo spazio è infinito, che la natura non fa salti, ecc., si è detto qualcosa di insodisfacente rispetto alla ricchezza e alla vita della natura.

§ 38

L'empirismo, da un lato, ha in comune con la metafisica la fonte, in quanto anche la metafisica, per garantire l'attendibilità delle sue definizioni – tanto dei presupposti, quanto del contenuto più determinato – si vale ugualmente delle rappresentazioni, cioè del contenuto che proviene anzitutto dall'esperienza. D'altro lato, la singola percezione è distinta dall'esperienza, e l'empirismo eleva il contenuto proprio della percezione, del sentimento e dell'intuizione, alla forma di *rappresentazioni*, *proposizioni e leggi*, ecc., *universali*. Ma questo avviene soltanto nel senso che queste determinazioni universali (per es. la forza) non devono avere per sé alcun altro significato ed alcun'altra validità, salvo quella derivante dalla percezione e non deve esser giustificato un nesso, salvo quello che può essere verificato nel fenomeno. La conoscenza empirica ha il suo saldo punto di appoggio dal lato *soggettivo* nel fatto che la coscienza ha nella percezione la sua *propria immediata presenza e certezza*.

L'empirismo contiene questo grande principio, e cioè che, quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione. Questo prin-

cipio è contrapposto al *dover essere*, di cui si gloria la riflessione e su cui basa il suo disprezzo per la realtà effettiva e presente, in nome di un *al di là* che deve avere la sua sede e la sua esistenza soltanto nell'intelletto soggettivo. Anche la filosofia, (v. § 7), come l'empirismo, conosce soltanto quello che è, e non ciò che soltanto *deve essere* e quindi *non c'è*. – Dal lato soggettivo va pure riconosciuta l'importanza del principio della *libertà* insito nell'empirismo, e cioè il fatto che l'uomo deve vedere *egli stesso* ciò di cui deve ammettere il valore nel suo sapere, deve sapervisi *presente egli stesso*. Lo sviluppo *coerente* dell'empirismo, nella misura in cui, secondo il contenuto, si limita al finito, porta però a negare il soprasensibile in generale, o, almeno, la conoscenza e la determinatezza di esso, e consente al pensiero soltanto l'astrazione e l'universalità e l'identità formale. – L'errore fondamentale dell'empirismo scientifico consiste sempre in questo: l'empirismo usa le categorie metafisiche di materia, forza, e anche di uno, di molto, di universalità, ed, ancora, di infinito e così via, e sulla scorta di tali categorie procede a trarre delle *conclusioni*, presupponendo e applicando le forme del sillogismo, ma, nel fare tutto questo, non sa di contenere e fare della metafisica, ed usa quelle categorie e le loro connessioni in modo del tutto acritico e inconsapevole.

Aggiunta. Dall'empirismo è partito l'appello: « smettete di muovervi nelle vuote astrazioni, guardate alle vostre mani, cogliete il *qui* dell'uomo e della natura, godete il presente » –, e certo non si può negare che quest'appello dell'empirismo contenga un momento sostanzialmente giustificato. Il *qui*, il presente, l'al di qua, doveva essere sostituito alla vuota ulteriorità, alle arzigogolazioni e nebulosità dell'intelletto astratto. In tal modo si ottiene anche quel saldo punto di appoggio che mancava alla vecchia metafisica e cioè la determinazione infinita. L'intelletto ricava soltanto determinazioni finite; queste sono in sé prive di appoggio e vacillanti e l'edificio costruito su di esse crolla. L'impulso della ragione, in generale, era quello di trovare una determinazione infinita, ma il tempo non era ancora maturo per trovarla nel pensiero. Perciò quest'impulso ha colto il presente, il qui, il questo, che ha in sé la forma infinita, anche se non l'ha colto nella vera esistenza di questa forma. L'esterno è *in sé* il vero,

poiché il vero è effettivamente e deve necessariamente esistere. Quindi la determinatezza infinita cercata dalla ragione, è nel mondo, anche se nella figura sensibile non esiste nella sua verità. – Più esattamente, è la *percezione* la forma in cui doveva esser concepita, e questo è il difetto dell'empirismo. La percezione come tale è sempre soltanto qualcosa di singolo e transeunte; tuttavia il conoscere non vi si ferma, ma cerca nel singolare percepito l'universale e il permanente, e questo è il progresso dalla semplice percezione all'esperienza. – Per far esperienze l'empirismo si serve soprattutto della forma dell'*analisi*. Nella percezione si ha un concreto vario, le cui determinazioni devono essere disgiunte, come una cipolla da cui si tolgano le tuniche. Quest'analisi ha dunque il senso di scomporre le determinazioni cresciute insieme e di non aggiungere altro che l'attività soggettiva dell'analizzare. L'analisi è tuttavia il procedere dall'immediatezza della percezione al pensiero, in quanto le determinazioni che l'oggetto analizzato contiene unite in sé, venendo separate, acquistano la forma dell'universalità. L'empirismo, in quanto analizza gli oggetti, sbaglia se crede di lasciarli tali e quali sono, mentre in effetti trasforma il concreto in astratto. Così accade che, al tempo stesso, il vivente viene ucciso, poiché vivente è soltanto il concreto, l'uno. Eppure deve aversi quella scissione per comprendere concettualmente, e lo spirito stesso è la scissione in sé. Ma questo è poi soltanto *un* lato, e il fatto principale consiste nell'unificazione dei diversi. In quanto l'analisi rimane al punto di vista della scissione, vale per essa quello che diceva il poeta [1]:

> *Encheiresin naturae* lo chiama la chimica,
> Si fa giuoco di se stessa e non sa come
> Ha le parti in mano
> Ma purtroppo le manca soltanto il legame spirituale.

1. J. W. Goethe, *Faust*, versi 1938-42. Per un'esatta comprensione occorre forse ricordare che nel testo l'ordine dei versi è diverso e pertanto rivederlo a partire dal verso 1936: « Chi vuol conoscere e descrivere qualcosa di vivente – cerca anzitutto di scacciarne lo spirito. – Poi gliene rimangono in mano le parti –, ma, purtroppo, gli manca soltanto il legame spirituale – *Encheiresin naturae* lo chiama la chimica – si fa giuoco di se stessa e non sa in che modo ». Il termine *encheiresis naturae* compare nella prefazione alle *Institutiones Chemiae* (1763) di Jacob Reinhold Spielmann (1722-83), professore di chimica a Strasburgo di cui Goethe ascoltò le lezioni nel semestre invernale 1770-71, e viene usato per indicare il modo di agire, di « maneggiare », con cui la natura tiene insieme e anima le sue parti mediante un legame spirituale. Ancora in una delle ultime lettere, quella al chimico e farmacologo Heinrich Wilhelm Wackenroder (1798-1854), scritta il 21 gennaio 1832, Goethe parla della « segreta *encheiresis* della natura, mediante la quale essa crea e promuove la vita ». Cfr. in merito W. Danckert, *Goethe. Der mythische Urgrund seiner Weltschau*, Berlin, De Gruyter, 1951, p. 83.

L'analisi prende le mosse dal concreto, e con questo materiale occupa una posizione molto vantaggiosa rispetto al pensiero astratto della vecchia metafisica. Essa fissa le distinzioni, e questo è molto importante, ma queste distinzioni a loro volta sono soltanto determinazioni astratte, cioè *nozioni*. In quanto queste nozioni vengono considerate come quello che sono gli oggetti in sé, si ha di nuovo il presupposto della vecchia metafisica, e, cioè, che la verità delle cose si trovi nel pensiero.

Se ora mettiamo ulteriormente a confronto il punto di vista dell'empirismo con quello della vecchia metafisica, rispetto al contenuto, la vecchia metafisica, come abbiamo visto precedentemente, aveva come contenuto quegli oggetti universali della ragione, cioè Dio, l'anima e il mondo in generale; questo contenuto era recepito muovendo dalla rappresentazione, e il compito della filosofia consisteva nel riportarlo alla forma del pensiero. Lo stesso accadeva nella filosofia scolastica, per la quale i dogmi della Chiesa cristiana costituivano il contenuto presupposto di cui si doveva dare una determinazione e una sistemazione più precisa mediante il pensiero. – Di tipo del tutto diverso è il contenuto presupposto dall'empirismo, ed è il contenuto sensibile della natura e il contenuto dello spirito finito. Qui si ha di fronte quindi un materiale finito, e nella vecchia metafisica il materiale infinito. Questo contenuto infinito veniva poi reso finito mediante la forma finita dell'intelletto. Nell'empirismo abbiamo la medesima finitezza della forma ed inoltre anche il contenuto è finito. Il metodo, del resto, in questi due modi di filosofare è lo stesso, in quanto entrambi prendono le mosse da presupposti, intesi come qualcosa di fisso. Per l'empirismo, in generale, l'esterno è il vero, e se anche viene ammesso un soprasensibile, non se ne può avere conoscenza, ma ci si deve attenere unicamente a quello che è pertinente alla percezione. Ma lo sviluppo di questo principio ha avuto come risultato quello che più tardi si è definito *materialismo*. Per tale materialismo la materia come tale è l'elemento veramente oggettivo. Ma la materia stessa è già un'astrazione che, come tale, non può essere percepita. Si può dire perciò che non vi è affatto la materia, giacché, in quanto esiste, è sempre qualcosa di determinato, di concreto. Analogamente l'astrazione della materia deve essere il fondamento di ogni sensibile – il sensibile in generale, la singolarizzazione in sé, e perciò quello che è reciprocamente fuori di sé. In quanto ora questo sensibile *è* e rimane un dato per l'empirismo, questa è una dottrina della non-libertà, giacché la libertà consiste proprio nel fatto di non avere di fronte alcun assolutamente altro, ma nel dipendere da un contenuto che sono io stesso. Inoltre, da questo punto di vista, ragione e non-ragione sono soltanto qualcosa di soggettivo, e cioè dobbiamo accettare il dato com'è, e non abbiamo alcun diritto di domandare se e in che misura sia razionale in sé.

§ 39

A proposito dell'empirismo è stata fatta anzitutto la giusta riflessione che, in quello che va chiamato *esperienza* e va distinto dalla semplice percezione singola di fatti singoli, si trovano *due elementi*: l'uno è il *materiale* per sé diviso in elementi singoli, infinitamente molteplice, l'altro la *forma*, le determinazioni dell'*universalità* e della *necessità*. Certo l'empiria mostra una moltitudine quasi incalcolabile di percezioni uguali, ma l'*universalità* è ancora qualcosa di interamente diverso da una grande moltitudine. Così pure è vero che l'empiria fornisce percezioni di mutamenti *successivi* e di oggetti *giustapposti*, ma non un nesso di *necessità*. Dovendo dunque rimanere la percezione fondamento di ciò che vale come vero, l'universalità e la necessità appaiono come qualcosa di *ingiustificato*, come una contingenza soggettiva, una semplice abitudine, il cui contenuto può essere fatto in un modo o nell'altro.

Un'importante conseguenza di ciò è che in questa prospettiva empirica le determinazioni e le leggi giuridiche ed etiche, come pure il contenuto della religione, appaiono come qualcosa di contingente, e si rinuncia alla loro oggettività e alla loro verità interna.

Lo scetticismo di *Hume*, da cui soprattutto muove la riflessione suddetta, va del resto distinto con cura dallo *scetticismo greco*. Lo scetticismo humiano si basa sulla verità dell'elemento empirico, del sentimento, dell'intuizione e contesta le determinazioni e le leggi universali, poiché non sono legittimate dalla percezione sensibile. L'antico scetticismo era tanto lontano dall'erigere il sentimento, l'intuizione a principio della verità, da rivolgere piuttosto le sue critiche anzitutto contro il sensibile (*Sullo scetticismo moderno in confronto con quello antico*[1] v. il «Giornale critico della filosofia» di Schelling ed Hegel, 1802, vol. I, fasc. 2).

1. Ora in HEGEL, GW, IV, 197-237; trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*.

II. Filosofia critica

§ 40

Ciò che accomuna la filosofia critica e l'empirismo è l'assumere l'esperienza come *unico* terreno delle conoscenze, conoscenze che la filosofia critica non considera però come verità, ma soltanto come conoscenze fenomeniche.

Dapprima si muove dalla distinzione degli elementi che si trovano nell'analisi dell'esperienza, cioè il *materiale sensibile* e le *relazioni universali*. Collegandovi la riflessione citata nel paragrafo precedente, e cioè che nella percezione per sé è contenuto soltanto il *singolare* e soltanto quello che *venga ad accadere*, si rimane però al tempo stesso *attaccati al Fatto* che l'*universalità* e la *necessità* si trovano come determinazioni altrettanto essenziali in quello che viene chiamato esperienza. Siccome poi questo elemento non deriva dall'empirico come tale, appartiene alla spontaneità del *pensiero*, ossia è a priori. Le determinazioni di pensiero, o *concetti dell'intelletto*, costituiscono l'oggettività delle conoscenze d'esperienza. Esse contengono in generale delle *relazioni*, e perciò si formano mediante i giudizi *sintetici* a priori (cioè relazioni originarie di opposti).

Che nella conoscenza si trovino le determinazioni dell'universalità e della necessità è un Fatto non contestato dallo scetticismo humiano, e anche nella filosofia kantiana è soltanto un Fatto presupposto; per usare il linguaggio corrente nelle scienze, si può dire che la filosofia kantiana dà soltanto un'altra *spiegazione* di quel Fatto.

§ 41

La filosofia *critica* poi sottopone anzitutto ad esame il valore dei *concetti dell'intelletto* usati nella metafisica – come pure nelle altre scienze e nella comune rappresentazione. Questa critica, tuttavia, non si rivolge al *contenuto*, al rapporto determinato di queste determinazioni di pensiero l'una rispetto all'altra,

ma le considera secondo l'opposizione tra *soggettività* e *oggettività*. Quest'opposizione, nel modo in cui viene presa qui, si riferisce (vedi paragrafo precedente) alla distinzione degli elementi *all'interno* dell'esperienza. L'*oggettività* indica qui l'elemento di *universalità* e di *necessità*, cioè delle determinazioni di pensiero, il così detto *a priori*. Ma la filosofia critica estende l'opposizione in modo che nella *soggettività* rientra l'*intero complesso* dell'esperienza, cioè l'insieme di quei due elementi, e di fronte all'esperienza non rimane altro che la *cosa in sé*.

Le *forme* più determinate dell'*a priori*, cioè del pensiero, e precisamente della sua attività soltanto soggettiva, prescindendo dalla sua oggettività, risultano nel modo seguente – e cioè attraverso una sistemazione che del resto si fonda su basi soltanto psicologico-storiche.

Aggiunta n. 1. Avendo sottoposto ad esame le determinazioni della vecchia metafisica, senza dubbio si è compiuto un passo molto importante. Il pensiero ingenuo si adagiava senza scandalo in quelle determinazioni che si costituivano direttamente e da sé, né si pensava in che misura queste determinazioni avessero valore e validità per sé. Prima abbiamo già osservato che pensiero libero è quello che non ha alcun presupposto. Il pensiero della vecchia metafisica non era quindi un pensiero libero, perché ammetteva che le sue determinazioni fossero senz'altro valide come qualcosa di anteriormente essente, come un *a priori* che la riflessione non aveva neppure preso in esame. La filosofia critica invece si è assunto il compito di esaminare in che misura in generale le forme del pensiero siano capaci di aiutarci a giungere alla conoscenza della verità. Più precisamente, si doveva esaminare la facoltà di conoscere prima di conoscere. In questo c'è certamente qualcosa di vero, e cioè che le forme del pensiero stesso devono essere rese oggetto del conoscere, ma subito vi si insinua il malinteso per cui si crede di conoscere già prima di conoscere, ossia non si vuole andare in acqua prima di aver imparato a nuotare. Certo non bisogna usare le forme del pensiero senza averle sottoposte ad esame, ma quest'esame è già esso stesso un conoscere. Nel conoscere devono dunque essere necessariamente unite l'attività delle forme di pensiero e la loro critica. Le forme di pensiero devono esser considerate in sé e per sé; esse sono l'oggetto e l'attività dell'oggetto stesso; esse stesse si sottopongono ad esame, devono necessariamente determinare esse stesse in se stesse i loro limiti e indicare i loro difetti. Questa è poi l'attività di pensiero che sarà presa particolarmente in considerazione prossimamente come *dialettica* e a proposito della quale va osservato qui, in modo soltanto provvi-

sorio, che non va considerata come qualcosa di applicato dal di fuori alle determinazioni di pensiero, ma piuttosto come qualcosa di immanente ad esse.

Il primo punto della filosofia kantiana è dunque che il pensiero deve sottoporre se stesso ad esame, per stabilire in che misura sia capace di conoscere. Oggi si è andati oltre la filosofia kantiana, e tutti pretendono di averla oltrepassata. Ma oltrepassare può avere due sensi, quello di essere andati oltre all'indietro o in avanti. Molti dei nostri indirizzi filosofici, considerati con attenzione, non sono altro che il procedimento della vecchia metafisica, un pensiero acritico in direzioni diverse, quale capita a ciascuno di prendere.

Aggiunta n. 2. L'esame kantiano delle determinazioni di pensiero è sostanzialmente viziato dal difetto che tali determinazioni non vengono considerate in sé e per sé, ma soltanto dal punto di vista inteso a stabilire se siano *soggettive* o *oggettive*. Per *oggettivo* nel linguaggio della vita comune si intende ciò che è dato fuori di noi e che giunge a noi dal di fuori mediante la percezione. Ora Kant, a proposito delle determinazioni di pensiero, ha contestato che siano oggettive nel senso qui indicato, e cioè che siano date nella percezione; secondo Kant invece appartengono piuttosto alla spontaneità del pensiero, e in *questo* senso sono soggettive. Ma poi Kant chiama pure oggettivo il pensato, e, più precisamente, l'universale e necessario, e soggettivo ciò che è soltanto sentito. In tal modo il linguaggio sopracitato sembra rovesciato, e perciò si è accusato Kant di aver creato la confusione delle lingue; ma ben a torto. Le cose infatti stanno più precisamente in questo modo: per la coscienza comune ciò che le sta di fronte, ciò che può essere percepito sensibilmente (per es. quest'animale, questa stella ecc.) vale come sussistente per sé, come indipendente, e i pensieri, al contrario, come ciò che non è indipendente, come ciò che dipende da altro. Ma, in effetti, è proprio ciò che è percepibile sensibilmente ad essere privo di indipendenza, secondario, mentre i pensieri sono veramente ciò che è indipendente e primario. In questo senso Kant ha chiamato *oggettivo* ciò che è conforme al pensiero (l'universale e necessario), ed ha perfettamente ragione. D'altronde ciò che è percepibile sensibilmente è certo *soggettivo*, nella misura in cui non ha in se stesso il proprio punto di appoggio ed è fugace e transeunte, proprio come al pensiero spetta il carattere della durata e della consistenza interna. La distinzione tra soggettivo e oggettivo, che abbiamo qui menzionata, e che è stata fatta valere da Kant, la troviamo anche oggi nell'uso del linguaggio della coscienza giunta a un livello più alto di cultura; così, per es., dal giudizio di un'opera d'arte si richiede che sia oggettivo e non soggettivo, il che significa che tale giudizio non deve scaturire da una sensazione o da uno stato d'animo, casuale, particolare, ma tener conto

della prospettiva universale e fondata sull'essenza dell'arte. Nello stesso senso in un lavoro scientifico si può distinguere tra un elemento oggettivo e un interesse soggettivo.

Inoltre anche l'oggettività kantiana del pensiero è, a sua volta, soltanto soggettiva, in quanto, secondo Kant, i pensieri, sebbene siano determinazioni universali e necessarie, sono però soltanto *nostri pensieri*, e un abisso invalicabile li separa da quello che è la cosa *in sé*. Al contrario, la vera oggettività del pensiero consiste proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto nostri pensieri, ma anche l'*in sé* delle cose e della oggettività in generale. – *Oggettivo e soggettivo* sono espressioni comode di cui ci si serve correntemente e nel cui uso è molto facile sorga confusione. Secondo la spiegazione finora datane, l'oggettività ha tre significati. *In primo luogo*, significa ciò che è presente esternamente, a differenza di ciò che è *soltanto* soggettivo, opinato, sognato, ecc.; *in secondo luogo*, ha il significato, stabilito da Kant, di universale e necessario a differenza dal contingente, particolare e soggettivo, proprio della nostra sensazione, e, *in terzo luogo*, il significato da ultimo sopra citato, di *in sé* pensato, di ciò che *c'è*, a differenza di ciò che è soltanto pensato da noi e quindi ancora distinto dalla cosa stessa o *in sé*.

§ 42

a. *La facoltà teoretica*, la conoscenza come tale.

La filosofia critica indica come *fondamento* determinato dei concetti dell'intelletto l'*identità originaria* dell'*Io* nel pensiero (– unità trascendentale dell'autocoscienza). Le rappresentazioni date mediante il sentimento e l'intuizione, quanto al *contenuto*, sono un *molteplice* e lo sono altrettanto mediante la forma, mediante l'*estrinsecità* della sensibilità, nelle sue due forme, lo spazio e il tempo che, come forme (l'universale) dell'intuizione, sono anch'esse *a priori*. Questo molteplice della sensazione e dell'intuizione, in quanto l'Io lo riferisce a sé e lo unisce in sé in una unica coscienza (appercezione pura), viene quindi portato all'identità, a una connessione originaria. I modi determinati di stabilire questa relazione sono i concetti puri dell'intelletto, le *categorie*.

È noto che la filosofia kantiana se l'è cavata a buon mercato nella *scoperta* delle categorie. L'Io, l'unità dell'autoco-

scienza, è del tutto astratto e interamente indeterminato; come si può quindi arrivare alle determinazioni dell'Io? Per fortuna nella logica usuale si trovano già le *diverse specie di giudizio*, esposte empiricamente. Ma giudicare vuol dire *pensare* un oggetto determinato. I diversi modi di giudizio già enumerati come bell'e pronti, danno dunque le *diverse determinazioni del pensiero*. – Alla filosofia di *Fichte* spetta come grande titolo di merito aver ricordato che le *determinazioni di pensiero* vanno mostrate nella loro *necessità*, che devono essere essenzialmente dedotte. – Questa filosofia avrebbe almeno dovuto avere come effetto, riguardo al metodo di trattare la logica, che le determinazioni di pensiero in generale o il consueto materiale logico, e cioè le *specie* dei concetti, dei giudizi, dei sillogismi, non fossero più presi soltanto dall'osservazione e intesi quindi in modo semplicemente empirico, ma fossero dedotti prendendo le mosse dal pensiero stesso. Se il pensiero deve essere capace di dimostrare qualcosa, se la logica deve pretendere che si diano delle *dimostrazioni*, e se vuole insegnare il modo di dimostrare, deve essere anzitutto capace di dimostrare il contenuto che le è più proprio e comprenderne la necessità.

Aggiunta n. 1. Kant afferma dunque che le determinazioni di pensiero hanno la loro fonte nell'Io, e che quindi l'Io dà le determinazioni di universalità e necessità. – Ma se osserviamo quello che abbiamo anzitutto di fronte, vediamo che è in generale una varietà; le categorie allora sono elementi semplici, a cui questa varietà si riferisce. Il sensibile invece è l'estrinsecità, l'essente fuori di sé, e questa è precisamente la sua determinazione fondamentale. Così, per es., l'« adesso » ha un essere soltanto in relazione a un prima e a un dopo. Così pure c'è il rosso, soltanto in quanto gli si contrappongono il giallo e il blù. Ma questo altro è fuori del sensibile, e il sensibile è soltanto in quanto non è l'altro e soltanto in quanto l'altro è. Per quanto riguarda il pensiero e l'Io, le cose stanno esattamente all'inverso di quello che accade nel caso del sensibile, che è in un rapporto di estrinsecità e di esteriorità a sé. Il pensiero o l'Io sono l'elemento originariamente identico, l'unito con sé e l'assolutamente essente presso di sé. Se dico: *Io*, questa è la relazione astratta a se stessa, e quello che viene posto in quest'unità, ne viene contagiato e trasformato in essa. L'*Io* è quindi al tempo stesso il crogiuolo e il fuoco dove la varietà indifferente viene consumata e ridotta all'unità. Questo poi è quello

che Kant chiama anche *appercezione pura*, per distinguerla dalla appercezione comune che accoglie in sé il molteplice vario come tale, mentre l'appercezione pura va considerata come l'attività che lo rende « mio ». Questo, certo, è un modo di esprimere esattamente la natura di ogni coscienza. Gli uomini tendono in generale a conoscere il mondo, a appropriarsene e a assoggettarlo a sé, e, alla fine, la realtà del mondo deve essere inevitabilmente per così dire schiacciata, cioè idealizzata. Ma al tempo stesso va però osservato che non è l'attività soggettiva dell'autocoscienza a introdurre l'unità assoluta nella varietà. Quest'identità è piuttosto l'assoluto, il vero stesso. È poi, per così dire, la bontà dell'assoluto a lasciar liberi i singoli, perché godano di se stessi, ed è l'assoluto stesso a risospingerli nell'unità assoluta.

Aggiunta n. 2. Espressioni come: *unità trascendentale dell'autocoscienza* sembrano molto difficili, come se nascondessero qualcosa di straordinario, mentre la cosa è più semplice. Quello che Kant intende per *trascendentale* risulta dalla sua distinzione dal *trascendente*. Il trascendente è in generale quello che va oltre la determinatezza dell'intelletto, e, in questo senso, compare anzitutto nella matematica. Così, per es., in geometria si dice che è necessario rappresentarsi la circonferenza del cerchio come una linea costituita da infinite rette infinitamente piccole. Qui vengono dunque poste esplicitamente come identiche determinazioni che per l'intelletto sono assolutamente diverse (retto e curvo). Un trascendente del genere è anche l'autocoscienza identica a sé e in sé infinita, a differenza dalla coscienza comune determinata mediante un materiale finito. Kant tuttavia definiva quell'unità dell'autocoscienza soltanto come *trascendentale*, intendendola così come soltanto soggettiva e non spettante anche agli oggetti come sono in se stessi.

Aggiunta n. 3. Che le *categorie* vadano considerate soltanto come appartenenti a *noi* (come soggettive), deve sembrare assai bizzarro alla coscienza naturale e certamente implica una stortura. Vi è però una parte di vero, nel senso che le categorie non sono contenute nella sensazione immediata. Se consideriamo, per es., un pezzo di zucchero, vediamo che è duro, bianco, dolce ecc. Ora, diciamo che tutte queste proprietà sono unite in *un* oggetto, e quest'*unità* non è nella sensazione. Lo stesso se consideriamo due eventi in quanto stanno in rapporto di causa ed effetto; in tal caso vengono percepiti due eventi isolati che si succedono nel tempo. Ma che l'uno sia la causa e l'altro l'effetto (il nesso causale tra di loro), questo non viene percepito, ma si dà soltanto per il nostro pensiero. Sebbene le categorie (come, per es., unità, causa ed effetto, ecc.) spettino al pensiero come tale, non ne segue ancora affatto che le categorie siano perciò qualcosa di semplicemente nostro e non siano anche determinazioni degli oggetti stessi. Per Kant invece le cose stanno così, e la sua

filosofia è *idealismo soggettivo*, in quanto l'*Io* (il soggetto conoscente) fornisce tanto la *forma*, quanto anche il *contenuto* del conoscere: la forma in quanto è *pensante*, il contenuto in quanto è *senziente*. Rispetto al contenuto di questo idealismo soggettivo in effetti non è possibile rovesciare il giuoco. Si può certo credere dapprima che venga sottratta agli oggetti la loro realtà, in quanto la loro unità viene trasferita nel soggetto. Ma soltanto per il fatto che spettasse loro l'*essere*, non si avrebbe alcun guadagno, né per gli oggetti, né per noi. Quel che importa nel *contenuto* è se sia un contenuto *vero*. Che le cose semplicemente *siano*, non ha molta importanza. Sull'*essente* sopraggiunge il tempo, e l'essente diventa anche *non essente*. – Si potrebbe anche dire che l'uomo potrebbe trarre dall'idealismo soggettivo motivo per farsi un'opinione molto alta di *sé*. Ma, se il suo mondo è la massa delle intuizioni sensibili, non ha certo ragione di esserne molto fiero. Quello che conta, dunque, non è affatto la distinzione tra soggettività e oggettività, ma è il contenuto, e il contenuto è tanto soggettivo quanto oggettivo. Oggettivo, nel senso della semplice esistenza, è anche un delitto, ma è un'esistenza in sé nulla che giunge poi ad essere come tale nella pena.

§ 43

Da un lato è mediante le categorie che la semplice percezione viene elevata a oggettività, a *esperienza*; dall'altro, però, questi concetti, come unità semplicemente della coscienza soggettiva, sono condizionati dal materiale dato, sono per sé vuoti, trovano applicazione ed uso soltanto nell'esperienza; a sua volta, l'altra componente dell'esperienza, cioè le determinazioni del sentimento e dell'intuizione, è qualcosa di ugualmente soltanto soggettivo.

Aggiunta. Dire che le categorie per sé sono vuote, è un'affermazione infondata, nella misura in cui, comunque, essendo *determinate*, hanno un contenuto. Certamente è vero che il contenuto delle categorie non è un contenuto che si possa percepire sensibilmente, non è un contenuto spazio-temporale; ma questo non va considerato come un loro difetto, bensì piuttosto come un loro vantaggio. Il che viene riconosciuto anche dalla coscienza comune come quando, per es., si dice di un libro o di un discorso che è *ricco di contenuto*, in quanto vi si possono trovare molti pensieri, risultati generali, ecc.; così, all'inverso, non si riconoscerebbe ancora come ricco di contenuto un libro, o più esattamente un romanzo, per il semplice fatto che vi sia ammucchiata una grande quantità di avvenimenti e

di situazioni isolate e simili. In tal modo anche la coscienza comune riconosce esplicitamente che il *contenuto* è qualcosa *di più* del materiale sensibile; questo *più* sono poi i pensieri, e, in questo caso, anzitutto le *categorie*. A questo proposito va ancora notato che l'affermazione secondo cui le categorie sarebbero per sé vuote, certamente può avere un senso giusto, nella misura in cui vuol dire che non ci si deve fermare ad esse e alla loro totalità (l'idea logica), ma si deve andare avanti e giungere al terreno reale della natura e dello spirito; ma questo andare avanti non deve essere inteso come se in tal modo l'idea logica ricevesse dal di fuori un contenuto ad essa estraneo, ma nel senso che è l'attività propria dell'idea logica a determinarsi e svilupparsi ulteriormente in natura e spirito.

§ 44

Le categorie perciò non sono in grado di essere determinazioni dell'assoluto, non essendo l'assoluto dato in una percezione, e l'intelletto o la conoscenza mediante le categorie non è in grado di conoscere le *cose in sé*.

La *cosa in sé* (– e per *cosa* si intende anche lo spirito, Dio) esprime l'oggetto in quanto si *faccia astrazione* da tutto quello che l'oggetto è per la coscienza, da tutte le determinazioni del sentimento, come pure da ogni nozione determinata di esso. È facile vedere quello che rimane: il *completamente astratto*, l'interamente *vuoto*, ormai soltanto più determinato come *al di là*; il termine *negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato ecc. Ma è altrettanto semplice capire che questo *caput mortuum* è, a sua volta, soltanto il *prodotto* del pensiero, e, propriamente, del pensiero progredito fino alla pura astrazione, del vuoto Io, che fa di questa vuota *identità* di se stesso il proprio *oggetto*. La determinazione *negativa* che questa astratta identità riceve come *oggetto*, è ugualmente annoverata tra le categorie kantiane, ed è quindi qualcosa di altrettanto noto quanto quella vuota identità. C'è quindi soltanto da meravigliarsi di aver letto ripetutamente che non si sa che cosa sarebbe la *cosa in sé*; non c'è niente di più facile da sapere.

§ 45

È poi la *ragione*, la facoltà dell'*incondizionato*, che discerne il condizionato di queste conoscenze d'esperienza. Quello che qui viene chiamato oggetto della ragione, l'*incondizionato* o *infinito*, non è altro che l'uguale a se stesso, ossia l'*identità originaria* dell'*Io* nel *pensiero* già menzionata (v. § 42). Si chiama *ragione* quest'Io o pensiero *astratto* che fa di questa pura *identità* il proprio oggetto o scopo. (Confronta la nota al paragrafo precedente). Per quest'identità assolutamente priva di *determinazioni* le conoscenze d'esperienza sono inadeguate, perché in generale hanno un contenuto *determinato*. In quanto tale incondizionato viene preso per l'assoluto e il vero della ragione (per l'*idea*), le conoscenze d'esperienza vengono definite non-vero, *fenomeni*.

Aggiunta. Soltanto Kant ha evidenziato in modo preciso la distinzione tra intelletto e ragione, stabilendo che l'intelletto ha come oggetto il finito e il condizionato, e la ragione, invece, l'infinito e l'incondizionato. Ora, se va riconosciuto come un risultato molto importante della filosofia kantiana l'aver fatto valere la finitezza della conoscenza intellettiva che riposa soltanto sull'esperienza e aver definito il suo contenuto come *fenomeno*, non bisogna però fermarsi a questo risultato negativo, e non si deve ridurre semplicemente l'incondizionatezza della ragione all'identità astratta con sé, identità escludente la distinzione. In quanto la ragione in tal modo viene considerata soltanto come l'andar oltre il finito e il condizionato dell'intelletto, anch'essa viene in effetti abbassata a qualcosa di finito e di condizionato, poiché il vero infinito non è un semplice « al di là » rispetto al finito, ma lo contiene come superato in sé. Lo stesso vale anche per l'*idea*, che Kant ha sì riabilitato in quanto, distinguendola dalle astrazioni dell'intelletto e dalle semplici rappresentazioni sensibili (che nella vita comune si soglion già chiamare idee), l'ha rivendicata all'ambito della ragione; ma rispetto all'idea, anche Kant è rimasto fermo al negativo e al semplice *dover essere*. – Quanto poi alla concezione degli oggetti che costituiscono il contenuto della nostra esperienza, degli oggetti della nostra coscienza immediata come semplici *fenomeni*, questa concezione va considerata come un risultato molto importante della filosofia kantiana. Per la coscienza comune (cioè la coscienza sensibile-intellettiva) gli oggetti del suo sapere valgono come oggetti indipendenti nella loro singolarità e come se fossero fondati su se stessi; in quanto tali oggetti

mostrano di essere in relazione l'uno all'altro e condizionati l'uno dall'altro, questa loro reciproca dipendenza viene considerata come qualcosa di estrinseco e non pertinente alla loro essenza. Al contrario, si deve certo affermare che gli oggetti di cui abbiamo un sapere immediato sono semplici fenomeni, e cioè non hanno il fondamento del loro essere in se stessi, ma in altro; ma tutta la questione è come sia determinato questo altro. Secondo la filosofia kantiana le cose che sono oggetto del nostro sapere sono fenomeni soltanto *per noi*, e il loro *in sé* rimane per noi un al di là inaccessibile. Giustamente la coscienza ingenua si è scandalizzata di quest'idealismo soggettivo per cui ciò che costituisce il contenuto della nostra coscienza è qualcosa di *soltanto* nostro, posto *soltanto* da noi. Il rapporto in verità è questo: le cose di cui abbiamo un sapere immediato sono semplici fenomeni non soltanto *per noi*, ma *in sé*, e la determinazione propria delle cose per cui sono finite è l'avere il fondamento del loro essere non in se stesse, ma nell'universale idea divina. Questa concezione delle cose va poi definita anch'essa idealismo [1], ma, a differenza di quell'idealismo soggettivo della filosofia critica, va definita *idealismo assoluto*; tale idealismo assoluto, per quanto vada oltre la coscienza comune realistica, di fatto non va per nulla considerato come proprio esclusivamente della filosofia, ma costituisce piuttosto il fondamento di ogni coscienza religiosa, in quanto anche questa considera il complesso di tutto ciò che esiste, in generale, il mondo dato, come creato e governato da Dio.

§ 46

Interviene poi il bisogno di conoscere questa identità, o la vuota *cosa in sé*. *Conoscere* poi non significa altro che sapere un oggetto secondo il suo contenuto *determinato*. Ma il contenuto determinato contiene un *nesso* molteplice in se stesso e fonda un nesso con molti altri oggetti. Per determinare quell'infinito o la cosa in sé, questo tipo di ragione non disporrebbe che delle *categorie* e, in quanto le vuole usare a questo scopo, diventa *trascendente*.

Qui si innesta la seconda parte della *critica della ragione*, parte che per sé è ancora più importante della prima. La prima parte infatti è la prospettiva, riscontrata sopra, se-

1. Su questo termine cfr. più avanti il § 95.

condo cui le *categorie* hanno la loro fonte nell'unità dell'autocoscienza, e, quindi, la conoscenza mediante le categorie non conterrebbe in effetti niente di oggettivo, e la stessa oggettività loro attribuita (§§ 40 e 41) sarebbe soltanto qualcosa di *soggettivo*. Se si considera soltanto quest'aspetto, la critica kantiana è soltanto un *idealismo soggettivo* (piatto), che non affronta il *contenuto* e si riferisce soltanto alle forme astratte della soggettività ed oggettività, anzi si ferma unilateralmente alla prima, alla soggettività, come determinazione ultima assolutamente affermativa. Ma considerando la cosiddetta *applicazione* delle categorie compiuta dalla ragione per conoscere i suoi oggetti, almeno si viene a parlare del contenuto delle categorie secondo alcune determinazioni, o, almeno, ci sarebbe l'occasione per poterne venire a parlare. È particolarmente interessante vedere come *Kant* giudica questa *applicazione delle categorie dall'incondizionato*, cioè la metafisica; questo procedimento deve essere qui brevemente ricordato e criticato.

§ 47

1) Il *primo incondizionato* preso in esame (v. sopra il § 34) è l'*anima*. – Nella mia coscienza io mi trovo sempre α) come il *soggetto che determina*, β) come un *singolare* o astrattamente semplice, γ) come l'*uno* e il *medesimo* – come l'*identico* in tutto il molteplice di ciò di cui sono consapevole, δ) come un essere che *distingue me* come pensante da tutte *le cose fuori di me*.

Quest'esposizione della vecchia metafisica è esatta nel senso che quella metafisica, al posto di queste determinazioni *empiriche*, pone *determinazioni di pensiero*, pone le *categorie* corrispondenti; sorgono così le quattro proposizioni seguenti: α) l'*anima è sostanza*, β) essa è sostanza *semplice*, γ) è *numericamente identica* nei tempi diversi della sua esistenza, δ) sta *in rapporto a ciò che è spaziale*.

In questo passaggio si fa notare il difetto consistente nel fatto che vengono scambiate (*paralogismo*) tra loro determinazioni di due tipi diversi, e cioè determinazioni empiriche con categorie, e che è illecito *concludere* da quelle a queste e, in ge-

nerale, mettere delle categorie al posto delle determinazioni empiriche.

È evidente che questa critica non esprime altro che l'osservazione di *Hume* riportata sopra nel § 39, secondo cui le determinazioni di pensiero in generale – universalità e necessità – non vengono colte nella percezione e che l'elemento empirico, tanto nel contenuto, quanto nella forma, sarebbe diverso dalla determinazione di pensiero.

Se fosse compito dell'elemento empirico garantire la validità del pensiero, il pensiero avrebbe certamente bisogno di trovare puntualmente conferma nelle percezioni. – Nella critica kantiana della psicologia metafisica l'impossibilità di affermare la sostanzialità, la semplicità, l'identità con sé dell'anima e la sua indipendenza che si mantiene tale nella comunione con il mondo materiale, è motivata soltanto con il fatto che le determinazioni che la coscienza ci consente di *esperire* a proposito dell'anima non sono precisamente quelle determinazioni che il *pensiero* produce in tal caso. Ma, secondo quanto abbiamo esposto, anche per Kant il *conoscere* in generale, anzi perfino lo stesso *esperire*, consiste nel fatto che le *percezioni* vengono pensate, e cioè le determinazioni che dapprima appartengono al percepire vengono trasformate in determinazioni di pensiero. – Certo, va sempre considerato come un risultato positivo della critica kantiana il fatto che il filosofare a proposito dello spirito sia stato liberato dalla concezione dell'anima come *cosa*, dalle categorie e quindi dai problemi della *semplicità, composizione, materialità* ecc. dell'anima. – Ma il vero punto di vista da cui risulta l'*inammissibilità* di tali forme non sarà, perfino per l'intelletto comune, quello che consiste nel comprendere che tali forme sono *pensieri*, ma piuttosto nel comprendere che tali *pensieri* non contengono in sé la verità. – Se pensiero e fenomeno non si corrispondono perfettamente, dapprima si ha la scelta tra il considerare l'uno o l'altro come difettoso. Nell'idealismo kantiano, in quanto concerne il razionale, il difetto viene attribuito ai pensieri, per cui essi sarebbero insufficienti, non essendo adeguati al

percepito e ad una coscienza che si limita all'ambito del percepire, coscienza in cui non possono venir colti. Del contenuto del pensiero per se stesso qui non si fa parola.

Aggiunta. I *paralogismi* sono in generale sillogismi difettosi, e il loro difetto consiste, più precisamente, nell'adoperare in entrambe le premesse lo stesso termine in senso diverso. Secondo Kant il procedimento della vecchia metafisica nella psicologia razionale si fonderebbe su tali paralogismi, in quanto considererebbe determinazioni semplicemente empiriche dell'anima come se le spettassero in sé e per sé. – Del resto è senz'altro esatto che predicati come la *semplicità*, l'*immutabilità* ecc. non vanno attribuiti all'anima, ma non per il motivo addotto da Kant, e cioè perché in tal caso la ragione supererebbe i limiti assegnatigli, bensì perché tali determinazioni astratte sono troppo insufficienti per l'anima, ed essa è qualcosa di diverso da ciò che è soltanto semplice, immutabile, ecc. Così l'anima è certamente identità semplice con sé, ma, al tempo stesso, essendo attiva, si distingue in se stessa, mentre ciò che è *soltanto* semplice, cioè astrattamente semplice, come tale, è, al tempo stesso, morto. – Che Kant con la sua polemica contro la vecchia metafisica abbia rimosso quei predicati dall'anima e dallo spirito va considerato come un grande risultato, ma è del tutto sbagliato il modo in cui ha spiegato perché lo si dovesse fare.

§ 48

2) Nel tentativo di conoscere l'incondizionato del *secondo* oggetto (§ 35), cioè *del mondo*, la ragione cade in *antinomie*, e cioè afferma due proposizioni *opposte* circa il *medesimo* oggetto, e precisamente in modo tale che ciascuna di queste proposizioni deve essere affermata con uguale necessità. Ne risulta che il contenuto del mondo, dato che le sue determinazioni cadono in tale contraddizione, non può essere *in sé*, ma può essere soltanto fenomeno. La *soluzione* è che la contraddizione non cade nell'oggetto in sé e per sé, ma è propria soltanto della ragione conoscitiva.

Questo significa che è il contenuto stesso, cioè sono le categorie per sé a generare la contraddizione. Questa asserzione, e cioè che la contraddizione posta nell'elemento razionale dalle determinazioni dell'intelletto è *essenziale* e *necessaria*, va considerata come uno dei progressi più impor-

tanti e profondi della filosofia moderna. Tanto quanto è profonda questa prospettiva, altrettanto è banale la soluzione che consiste soltanto in una sorta di riguardo per le cose del mondo. Non deve essere il mondo ad avere in sé la macchia della contraddizione, ma tale macchia deve spettare *soltanto* alla ragione pensante, all'*essenza* dello *spirito*. Certo, non c'è nulla da obiettare riguardo al fatto che il mondo *fenomenico* mostri delle contraddizioni allo spirito che lo osserva – esso è mondo fenomenico proprio per il modo in cui è per lo spirito soggettivo, per la *sensibilità* e l'*intelletto*. Ma se l'*essenza* del mondo viene confrontata con l'*essenza* dello spirito, ci si può meravigliare della ingenuità con cui è stata avanzata e ripetuta l'affermazione, piena di modestia, che non il mondo, ma il pensiero, la ragione, sono contraddittori in sé. E non giova cavarsela dicendo che la ragione cadrebbe in contraddizione *soltanto applicando le categorie*. Infatti si afferma pure che questa applicazione sarebbe *necessaria* e che la ragione per conoscere non avrebbe altre determinazioni che le categorie. Conoscere, in effetti, è pensiero *determinante* e *determinato*; se la ragione è soltanto un pensiero vuoto, indeterminato, non pensa *nulla*. Ma se, alla fine, la ragione viene ridotta a quella *vuota identità* (vedi il paragrafo seguente), allora viene bellamente liberata anche dalla contraddizione sacrificando disinvoltamente ogni contenuto ed apporto.

Si può inoltre osservare che è stata la mancanza di una più approfondita considerazione dell'antinomia a portare Kant a elencare soltanto *quattro* antinomie. Kant è giunto a queste antinomie presupponendo, come nel caso dei cosiddetti paralogismi, la tavola delle categorie; così Kant se l'è cavata con quella maniera di ragionare che più tardi ha avuto tanta fortuna e che consiste, invece di dedurre le determinazioni di un oggetto dal concetto, nel sottoporlo semplicemente a uno *schema* già bell'e pronto. Le ulteriori deficienze nella trattazione delle antinomie ho avuto occasione di mostrarle nelle mia *Scienza della logica*[1]. – Il punto prin-

1. Cfr. HEGEL, WdL, I, 183-93; 231-36; II, 143-44, 387-91; *Scienza della logica*, I, 243-56; 309-14; II, 179-80; III, 228-30.

cipale che va qui notato è che l'antinomia non si trova soltanto nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia, ma piuttosto in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, in *tutte* le rappresentazioni, in *tutti* i concetti, in *tutte* le idee. Sapere questo e conoscere questa proprietà degli oggetti è essenziale per la filosofia; questa proprietà costituisce quello che si determina ulteriormente come momento *dialettico* dell'elemento logico.

Aggiunta. Dal punto di vista della vecchia metafisica si pensava che, quando il conoscere cade in contraddizioni, questo è soltanto uno sviamento casuale e dipende da un errore soggettivo nel sillogizzare e nel raziocinare. Secondo Kant invece la natura del pensiero stesso implica che si cada in contraddizioni (antinomie) quando il pensiero vuol conoscere l'infinito. Sebbene, come abbiamo già accennato sopra, il mettere in luce le antinomie vada considerato un importante progresso nella conoscenza filosofica, in quanto in tal modo viene rimosso il rigido dogmatismo della metafisica dell'intelletto e si è indirizzati al movimento dialettico del pensiero, al tempo stesso si deve però osservare che Kant anche qui si è fermato al risultato semplicemente negativo dell'inconoscibilità in sé delle cose e non è penetrato fino alla conoscenza del significato vero e positivo delle antinomie. Ora, il significato vero e positivo delle antinomie consiste in generale nel fatto che ogni realtà effettiva contiene in sé determinazioni opposte; perciò conoscere un oggetto o, più esattamente, concepire un oggetto vuol dire prendere coscienza di quell'oggetto come unità concreta di determinazioni opposte. Mentre, come prima è stato mostrato, la vecchia metafisica, nell'osservare gli oggetti che interessavano la conoscenza metafisica, applicava determinazioni astratte dell'intelletto, escludendo quelle loro opposte, Kant ha cercato invece di mostrare come alle affermazioni risultanti da un tale procedimento se ne devono sempre contrapporre altre di contenuto opposto, dotate di uguale legittimità e necessità. Kant nel mettere in luce le antinomie si è limitato alla cosmologia della vecchia metafisica, e, nella sua polemica, fondandosi unicamente sullo schema delle categorie, ha fatto emergere quattro antinomie. La *prima* concerne il problema se il mondo vada pensato come limitato rispetto allo spazio e al tempo. Nella *seconda* antinomia si tratta del dilemma se la materia vada considerata come divisibile all'infinito o consista invece di atomi. La *terza* antinomia si riferisce all'opposizione tra necessità e libertà, nel senso di domandarsi se nel mondo tutto debba esser considerato condizionato dal nesso causale, o se si debbano ammettere anche esseri liberi, cioè punti iniziali assoluti di azione. Si aggiunge infine come

quarta antinomia il dilemma se il mondo abbia una causa o meno. Kant nel discutere queste antinomie procede anzitutto così: mette le determinazioni opposte in esse contenute l'una di fronte all'altra come tesi e antitesi e cerca di dimostrarle entrambe, ossia di esporle come risultati necessari del riflettere su questi problemi, cautelandosi esplicitamente dall'accusa di aver cercato soltanto artifici illusori per condurre una sorta di dimostrazione avvocatesca. Ma, in effetti, le dimostrazioni date da Kant per le sue tesi e per le sue antitesi vanno considerate semplicemente come pseudodimostrazioni, poiché ciò che deve essere dimostrato è già sempre contenuto nei presupposti da cui si muove e, attraverso un procedimento ridondante, apagogico, ne risulta soltanto una parvenza di mediazione. L'aver determinato ed esposto queste antinomie rimane pur sempre un risultato della filosofia critica molto importante e degno di riconoscimento, essendo servito ad esprimere (sia pur, dapprima, soltanto soggettivamente e immediatamente) l'unità effettiva di quelle determinazioni che l'intelletto tiene fisse nella loro divisione. Così, per es., dalla prima delle antinomie cosmologiche sopracitate risulta che lo spazio e il tempo vanno considerati non soltanto come continui, ma anche come discreti; la vecchia metafisica invece si era fermata alla semplice continuità, e perciò il mondo era stato considerato come illimitato nello spazio e nel tempo. È del tutto esatto dire che si può andare oltre ogni spazio *determinato*, come pure oltre ogni tempo *determinato*; ma non è meno esatto dire che spazio e tempo sono effettivamente reali solo nella loro determinatezza (cioè come *qui* e *adesso*), e che il loro concetto implica questa determinatezza. Lo stesso vale anche per le altre antinomie prima citate; così per es. nel caso dell'antinomia tra *libertà* e *necessità*, considerandola più attentamente, risulta che quello che l'intelletto intende come libertà e necessità, in effetti, indica soltanto momenti ideali (*ideell*) della vera libertà e della vera necessità, e che entrambe, nella loro separazione, non hanno alcuna verità.

§ 49

3) Il *terzo* oggetto della ragione è *Dio* (§ 36), che deve essere conosciuto, cioè *determinato col pensiero*. Ora, per l'intelletto ogni determinazione rispetto all'*identità* semplice è soltanto una *limitazione*, una negazione come tale; quindi ogni realtà va presa soltanto come priva di limitazioni, cioè come *indeterminata*, e Dio, come insieme di ogni realtà o come ente realissimo, diventa l'*astratto* nella sua *semplicità*; per determinarlo non resta altro

che una determinatezza altrettanto assolutamente astratta, cioè l'*essere*. L'*identità* astratta, chiamata qui anche concetto, e l'*essere* sono i due momenti la cui unificazione è proprio ciò che viene cercato dalla ragione; tale unificazione è l'*Ideale* della ragione [1].

§ 50

Quest'unificazione può avvenire per *due vie* o forme; si può cioè iniziare dall'*essere* e passare all'*astratto del pensiero*, oppure, all'inverso, si può compiere il passaggio dall'*astratto* all'*essere*.

Per quanto riguarda il primo modo di iniziare, cioè partendo dall'essere, l'essere, come l'immediato, si presenta come un essere determinato in modo infinitamente molteplice, come un mondo nella sua pienezza. Questo mondo può essere determinato più precisamente come una raccolta, in generale, di un numero infinito di contingenti (nella dimostrazione *cosmologica*), oppure come una raccolta di un numero infinito di fini e di rapporti *teleologici* (nella dimostrazione *fisicoteologica*). – *Pensare* questo essere nella sua pienezza significa togliergli la forma delle singolarità e delle contingenze e coglierlo come un essere universale, necessario in sé e per sé, un essere che determina e opera secondo fini universali, un essere che è diverso da quel primo essere – coglierlo cioè come *Dio*. – Il senso principale della critica di questo procedimento sta nel rilevare che tale procedimento è un sillogismo, è un passaggio. Siccome le *percezioni* e il loro aggregato, il mondo, non mostrano in sé come tali l'universalità a cui il pensiero innalza, purificandolo, quel contenuto, tale universalità non è giustificata da quella rappresentazione empirica del mondo. All'innalzarsi del pensiero dalla

1. Cfr. la discussione kantiana dell'« ideale della ragion pura » in *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., pp. 595-670. Per ideale in generale Kant intende « l'idea non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, come una cosa particolare determinabile o addirittura determinata solo mediante l'idea » (*Critica della ragion pura*, trad. it., p. 458); per la ragione, nella sua esigenza di giungere alla totalità incondizionata « L'ideale è il modello (*prototypon*) di tutte le cose, che, tutte insieme, come copie difettose (*ectypa*), ne prendono la materia per la loro possibilità e pure accostandovisi più o meno, tuttavia restano infinitamente lontano dal raggiungerlo »; in questo senso l'oggetto dell'ideale della ragione, che non è se non nella ragione medesima, è l'ente originario, supremo, l'ente di tutti gli enti, cioè Dio. (Ivi).

rappresentazione empirica del mondo fino a Dio viene dunque contrapposto il punto di vista di *Hume* (come nel caso dei paralogismi, v. § 47), punto di vista che definisce inammissibile *pensare* le percezioni, cioè trarre fuori da esse l'universale e necessario.

Siccome l'uomo è pensante, tanto il sano intelletto umano quanto la filosofia non si lasceranno mai distogliere dall'elevarsi a Dio, *muovendo* e *uscendo dall'*intuizione empirica del mondo. Quest'elevazione non ha altro fondamento che la considerazione *pensante*, e non semplicemente sensibile e animale, del mondo. L'*essenza*, la *sostanza*, la *potenza universale* e la *destinazione teleologica* del mondo sono per il pensiero e *soltanto* per il pensiero. Le cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio vanno considerate soltanto come *descrizioni* e analisi del *cammino dello spirito* in sé, cammino che è compiuto *con il pensiero* e consiste nel pensare il sensibile. L'*elevazione* del pensiero al di sopra del sensibile, il *trascendere* il finito verso l'infinito, il *salto* compiuto rompendo la serie del sensibile in direzione del soprasensibile, tutto questo è il pensiero stesso e, comunque, questo passaggio *non è altro che pensare*. Dire che questo passaggio non deve essere compiuto, significa dire che non si deve pensare. In effetti gli animali non compiono tale passaggio; *gli animali* si fermano alla sensazione e all'intuizione sensibile e perciò non hanno affatto religione. A proposito della critica di quest'elevazione del pensiero, tanto in generale, quanto in particolare, si devono fare due osservazioni. In *primo luogo* se quest'elevazione è messa nella forma di *sillogismo* (le cosiddette *dimostrazioni* dell'esistenza di Dio) il *punto di partenza* è certamente l'intuizione del mondo, determinato in qualche modo come un aggregato di contingenti o di fini o di relazioni teleologiche. Può sembrare che questo punto di partenza nel pensiero, in quanto *sillogizza*, debba *rimanere* ed *essere accettato* come *saldo fondamento* e in modo del tutto empirico, proprio come empirico è dapprima questo materiale. La relazione del punto di partenza al punto di arrivo finale verso cui si procede, viene quindi rappresentata come soltanto *affermativa*, come un conclu-

dere sillogisticamente da un termine che *sarebbe* e *rimarrebbe*, a un *altro* che ugualmente *anche sarebbe*. Ma è un grande errore voler conoscere la natura del pensiero soltanto in questa forma intellettiva. Pensare il mondo empirico significa piuttosto cambiare essenzialmente la sua forma empirica e trasformarla in universale. Il pensiero esercita, al tempo stesso, un'attività *negativa* su quel fondamento; il materiale percepito, se viene determinato mediante l'universalità, non rimane nella sua prima figura empirica. Il *nucleo* interno del percepito viene estratto rimuovendone e *negandone* l'involucro (confronta i §§ 13 e 23). Le dimostrazioni metafisiche dell'esistenza di Dio sono perciò interpretazioni e descrizioni difettose dell'elevazione dello spirito dal mondo a Dio, perché non esprimono o, meglio, non evidenziano il momento della *negazione* contenuto in quest'elevazione; infatti, che il mondo sia *contingente*, implica che è qualcosa di soltanto *caduco*, fenomenico, in sé e per sé *nullo*. Il senso dell'elevazione dello spirito è che al mondo spetta sì l'essere, ma che però è soltanto apparenza, non il vero essere, non la verità assoluta; e questa verità, piuttosto, è al di là del fenomeno, soltanto in Dio, e Dio soltanto è il vero essere. In quanto quest'elevazione è *passaggio* e *mediazione*, è anche *superamento* del *passaggio* e della mediazione; infatti ciò mediante cui Dio potrebbe sembrare mediato, cioè il mondo, viene piuttosto riconosciuto *nullo*; soltanto la *nullità dell'essere* del mondo è il legame connettivo dell'elevazione a Dio per cui ciò che è l'elemento mediatore svanisce e, quindi, in questa mediazione è superata la mediazione stessa. – *Jacobi*[1], nella sua polemica contro il processo dimostrativo dell'intelletto, si attiene soprattutto a quel rapporto inteso come *affermativo*, come rapporto tra due essenti; perciò Jacobi gli rivolge il giusto rimprovero di cercare *condizioni* (il mondo) per l'*incondizionato* e, quindi, di rappresentare l'*infinito* (Dio) come *fondato* e come *dipendente*. Ma quell'elevazione, quale si attua nello spirito, provvede

1. Cfr. in generale l'opera già citata di Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*, e, per questo tipo di critica, Hegel, XIX, 535-51, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 169-83.

essa stessa a rettificare una tale apparenza o, meglio, il suo intero apporto è la correzione di questa apparenza. Ma questa vera natura del pensiero essenziale, che consiste nel superare nella mediazione la mediazione stessa, Jacobi non l'ha riconosciuta, e perciò ha considerato erroneamente come obiezione pertinente per il pensiero in generale, e quindi anche per il pensiero razionale, l'obiezione giusta che rivolge all'intelletto soltanto riflettente.

Per chiarire che cosa significa trascurare il momento *negativo* si può addurre come esempio l'accusa di panteismo e ateismo rivolta allo spinozismo. Certamente la *sostanza assoluta* di Spinoza non è ancora lo *spirito* assoluto, ed è giusto esigere che Dio venga determinato come spirito assoluto. Ma quando la definizione spinoziana di Dio viene descritta come se confondesse Dio con la natura, con il mondo finito, e facesse del mondo Dio, si presuppone che il mondo finito possegga vera realtà effettiva, *realtà affermativa*. Certamente, in base a questo presupposto, unificare Dio e il mondo vuol dire rendere Dio assolutamente finito e abbassarlo alla semplice molteplicità finita, esterna dell'esistenza. Ma, a prescindere dal fatto che Spinoza non definisce Dio come unità di Dio e del mondo, bensì come unità del *pensiero* e dell'estensione (del mondo materiale), quest'unità, perfino quando viene presa in quel senso del tutto inidoneo, implica che nel sistema spinoziano è piuttosto il mondo ad essere definito soltanto come un fenomeno a cui non spetta realtà effettiva, per cui questo sistema va considerato piuttosto come *acosmismo*[1]. Non dovrebbe assolutamente esser lecito far passare per ateismo una filosofia che afferma che Dio è *soltanto* Dio

1. Circa il significato di questo termine si legga ancora quanto è detto in HEGEL, XIX, 372-74, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 134-36: « È inesatto chiamare ateo *Spinoza* soltanto perché non distingue Dio dal mondo. Con altrettanta o più ragione lo spinozismo potrebbe dirsi piuttosto *acosmismo*, in quanto in esso non il sistema cosmico, l'essenza finita, l'universo, ma soltanto Dio è considerato sostanziale e gli si attribuisce vita perenne. *Spinoza* afferma che ciò che si chiama mondo non esiste affatto: è soltanto una forma di Dio, non è niente in sé e per sé. L'universo non ha vera realtà; tutto è gettato nell'abisso dell'unica identità. Non c'è quindi nulla nella realtà finita; questa non ha verità alcuna; secondo *Spinoza*, quello che è, è soltanto Dio. È dunque vero tutto il contrario di quanto si sostiene da coloro che incolpano Spinoza di ateismo: se mai in lui c'è troppo Dio ».

è. Perfino a popoli che adorano come divinità le scimmie, la vacca, statue di pietra o di bronzo ecc. si attribuisce ancora religione. Ma per la rappresentazione è assai più urtante rinunciare al suo proprio presupposto, cioè al presupposto che questo aggregato di finitezza chiamato mondo abbia realtà effettiva. Ammettere che, per così dire, *non ci sia un mondo*, è facile che lo si consideri qualcosa di completamente impossibile o, quanto meno, come qualcosa di assai meno possibile del fatto che a qualcuno possa venire in mente che *non ci sia un Dio*. Anche se questo non è certamente cosa che faccia onore, è più facile credere che un sistema neghi Dio, piuttosto che il mondo; si trova molto più comprensibile che venga negato Dio, piuttosto che il mondo.

La *seconda* osservazione concerne la critica del *contenuto* dapprima acquisito da quell'elevazione con il pensiero. Questo contenuto, se consiste soltanto nelle determinazioni della *sostanza* del mondo, della sua *essenza necessaria*, di una *causa che dispone* e *dirige secondo fini*, non è certo adeguato a quello che si deve intendere come *Dio*. Ma, a prescindere dalla maniera di pensare che porta a presupporre una rappresentazione di Dio e giudicare un risultato secondo tale presupposto, quelle determinazioni hanno già un grande valore e sono momenti necessari nell'idea di Dio. Per portare, per questa via, davanti al pensiero il contenuto nella sua vera determinazione, la vera idea di Dio, certo è necessario prendere le mosse non da un contenuto subordinato. Le cose del mondo *soltanto contingenti* sono una determinazione molto astratta. Gli organismi e le loro determinazioni teleologiche appartengono alla cerchia superiore, alla *vita*. Ma, a parte il fatto che l'osservazione della natura vivente e degli altri tipi di relazione delle cose a un fine può essere contaminata dalla meschinità dei fini e, anzi, dal modo puerile in cui si adducono dei fini e le loro relazioni, la natura soltanto vivente, in effetti, non è ancora ciò da cui può essere colta la vera *determinazione* dell'idea di Dio; Dio è più che vivente, è spirito. Soltanto la natura *spirituale* è il *punto di partenza* più degno e più vero per pensare l'assoluto, in quanto il pensiero assume un punto di partenza e vuole assumere il più vicino.

§ 51

L'*altra via dell'unificazione*, mediante la quale deve realizzarsi l'*Ideale*, va dall'*astratto del pensiero* alla determinazione per la quale rimane soltanto l'*essere* – *dimostrazione ontologica* dell'*esistenza di Dio*. L'opposizione che qui si presenta in modo astrattamente soggettivo è quella tra il *pensiero* e l'*essere*, mentre nella prima via l'*essere* è comune a entrambe le parti e l'opposizione concerne soltanto la distinzione tra il singolo e l'universale. Quello che l'intelletto contrappone a questa seconda via è in sé quella considerazione medesima che è stata poc'anzi citata, cioè il fatto che, come nell'empirico non si trova l'universale, così, all'inverso, nell'universale non è contenuto il determinato, e il determinato, in questo caso, è l'essere. Ossia l'essere non potrebbe venir dedotto dal concetto e ricavato analiticamente da esso.

La critica kantiana della dimostrazione ontologica senza dubbio è stata accolta e accettata in modo così incondizionatamente favorevole anche perché Kant, per chiarire la distinzione tra pensiero ed essere, ha usato l'esempio dei *cento talleri* [1], che sarebbero sempre cento quanto al *concetto*, sia

1. Per comprendere meglio la critica hegeliana a Kant su questo punto, può essere utile ricordare l'intera argomentazione in cui figura questo celebre esempio che è volto a confutare la dimostrazione di tipo ontologico che dal concetto di Dio ricavava la sua esistenza « Ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza) e dico: *Dio è*, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'*oggetto* in relazione col mio *concetto*. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico, e però nulla si può aggiungere di più al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto di pensare l'oggetto come assolutamente dato (con l'espressione: egli è). E così il reale non viene a contenere niente di più del semplice possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Perché, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è di più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità). Infatti l'oggetto, per la realtà, non è contenuto senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione

che fossero soltanto possibili o anche effettivamente reali; ma, per quanto riguarda il *mio* patrimonio, la differenza sarebbe essenziale. – Niente può essere così evidente come il fatto che ciò che penso, o mi rappresento, non per questo è già *effettivamente reale*; l'idea cioè che non bastino la rappresentazione o anche il concetto perché ci sia già l'essere. A prescindere dal fatto che non a torto si può chiamare una barbarie dare il nome di concetto a qualcosa come cento talleri, quelli che continuano a ripetere contro l'idea filosofica che *pensiero* ed *essere* sono diversi dovrebbero ben presupporre, anzitutto, che questa diversità non sia del tutto sconosciuta ai filosofi; e quale conoscenza in effetti può essere più banale? Inoltre si dovrebbe tener conto del fatto che, quando si parla di *Dio*, si tratta già di un oggetto di specie diversa dai cento talleri e da *qualsiasi* concetto particolare, rappresentazione o come altro dir si voglia. In effetti ogni *finito* è tale e lo è *soltanto* perché *la sua esistenza è diversa dal suo concetto*. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può essere « *pensato* » soltanto « *come esistente* », dove il concetto implica in sé l'essere. E quest'unità del concetto e dell'essere è ciò che costituisce il concetto di Dio – Certo, questa è ancora una determinazione formale di Dio, e perciò, in effetti, contiene soltanto la natura del *concetto* stesso. Ma è facile vedere che questo, già nel suo senso interamente astratto, include in sé l'*essere*. Infatti il concetto, comunque sia altrimenti determinato è, quanto meno, la *relazione a se stesso* risultante dal superamento della mediazione e, quindi, *relazione immediata* a se stesso; ma l'essere non è altro che questo. – Si può ben dire che dovrebbe essere molto strano se ciò che è più intimo allo spirito, cioè il concetto, o, anche, se l'Io o, ancora, la totalità concreta che è Dio, non fosse così ricco da contenere in sé una determinazione così povera come quella di *essere*, che, anzi, è la determinazione più povera, la più astratta di tutte. Per il

del mio stato), senza che, per questo esser fuori del mio concetto, questi cento talleri stessi del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti » (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 627; trad. it., pp. 472-73).

pensiero, quanto al contenuto, non può esserci nulla di più misero dell'*essere*. Ma può essere ancor più misero ciò che ci si rappresenta dapprima come essere, cioè l'esistenza *esterna e sensibile*, come quella della carta che ho qui davanti a me; ma non è già dell'esistenza sensibile di una cosa limitata, transeunte, che si vuole parlare. – Del resto l'osservazione banale della critica, cioè che il pensiero e l'essere sono diversi, può al massimo essere di disturbo, ma non impedire all'uomo il cammino del suo spirito che muove dalla *nozione* di Dio per giungere alla certezza che Dio *è*. Questo passaggio, l'assoluta inseparabilità della nozione di Dio dal suo essere, è anche ciò che è stato reintegrato nei suoi diritti nella concezione del *sapere immediato o fede*, di cui parleremo più avanti.

§ 52

Per il *pensiero*, al suo culmine, la *determinatezza* rimane in tal modo qualcosa di *esterno*; rimane soltanto *pensiero* assolutamente *astratto*, che qui viene chiamato sempre *ragione*. La ragione – tale è risultato – non fornisce che l'*unità formale* per semplificare e sistemare l'esperienza, è un *canone*, ma non un *organo* della verità [1]; non è in grado di fornire una *dottrina* dell'infinito, ma soltanto una *critica* della conoscenza. Questa critica, in ultima analisi, consiste nell'*asserire* che il pensiero in sé è soltanto l'*unità indeterminata* e l'*attività* di questa *unità indeterminata*.

Aggiunta. Certamente Kant ha inteso la ragione come facoltà dell'incondizionato; ma, se la ragione viene ridotta semplicemente all'identità astratta, questo implica, al tempo stesso, la rinuncia alla sua incondizionatezza, e allora la ragione, in effetti, non è altro che vuoto intelletto. La ragione è incondizionata solo perché non è determinata dal di fuori da un contenuto ad essa estraneo, ma piuttosto determina se stessa, per cui

1. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., pp. 823 e seg. (trad. it. pp. 606 e seg.), dove per organo si intende ciò che serve all'ampliamento della conoscenza, mentre per canone « il complesso dei princìpi a priori del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale ».

nel suo contenuto è presso di sé. Ma, secondo Kant, l'attività della ragione consiste espressamente soltanto nel sistematizzare mediante l'applicazione delle categorie il materiale fornito dalla percezione, cioè nel porlo in un un ordine estrinseco; in tal caso il principio della ragione è semplicemente quello della non contraddizione.

§ 53

b. La *ragion pratica* viene intesa come la volontà che determina se stessa e lo fa in modo *universale*, cioè come volontà *pensante*. La ragion pratica deve dare alla libertà leggi imperative, oggettive, che dicono quello che *deve accadere*. Che qui il pensiero sia ammesso come attività *oggettivamente determinante* (– cioè, in effetti come *una ragione*), viene giustificato con il fatto che la libertà pratica possa venir *dimostrata mediante l'esperienza*, cioè possa venir riscontrata nel manifestarsi dell'autocoscienza. A quest'esperienza nella coscienza si oppone tutto quello che il determinismo adduce come prova in contrario muovendo dall'esperienza, e, in particolare, l'induzione scettica (anche di Hume) dall'*infinita diversità* di ciò che gli uomini considerano diritto e dovere, cioè le leggi della libertà che dovrebbero essere oggettive.

§ 54

Anche per quello che il pensiero pratico erige a propria legge, per il criterio del *determinare* sé in se stesso, non c'è altro che la medesima *identità astratta* dell'intelletto secondo la quale nel determinare non ci deve essere nessuna contraddizione: – la ragion *pratica* non va così oltre il formalismo che deve essere il termine ultimo della ragione *teoretica*.

Ma questa ragion pratica non si limita a porre *in sé* la determinazione universale, *il bene*, ma giunge ad essere propriamente *pratica* solo in quanto richiede che il bene abbia esistenza nel mondo, oggettività esterna, cioè che il pensiero non sia soltanto *soggettivo*, ma oggettivo in generale. Di questo postulato della ragion pratica parleremo più avanti.

Aggiunta. Kant ha espressamente rivendicato alla ragion pratica quello che ha negato alla ragion teoretica, cioè la libera autodeterminazione. È soprattutto questo lato della filosofia kantiana che le ha procurato grande favore e, certo, a buon diritto. Per valutare degnamente il merito che spetta a Kant per questo riguardo, bisogna anzitutto rievocare quella figura della filosofia pratica, e, più esattamente, della filosofia morale, che Kant ha trovato come dominante prima di lui. Si trattava in generale del sistema dell'*eudemonismo*; un sistema che al problema della destinazione dell'uomo rispondeva che l'uomo doveva porsi come scopo la propria *felicità*. In quanto poi per felicità si intendeva che l'uomo sodisfacesse le sue particolari inclinazioni, i suoi particolari desideri, bisogni ecc., veniva elevato a principio del volere e della sua attuazione concreta il contingente e il particolare. A quest'eudemonismo che era privo di ogni saldo punto di appoggio in sé e che apriva le porte ad ogni arbitrio e capriccio, Kant ha contrapposto la ragion pratica, ed ha quindi espresso l'esigenza di una determinazione del volere universale e ugualmente impegnativa per tutti. Mentre per Kant, come è stato osservato nei paragrafi precedenti, la ragion teoretica ha da essere soltanto la facoltà negativa dell'infinito, e, non avendo un proprio contenuto positivo, ha da essere limitata a comprendere il finito della conoscenza empirica, in Kant trova invece espresso riconoscimento l'infinità positiva della ragion pratica, e questo in quanto Kant attribuisce alla *volontà* la facoltà di determinarsi in modo universale, cioè *pensando*. Ora, la volontà possiede certamente questa facoltà, ed è molto importante sapere che l'uomo è libero soltanto in quanto possiede tale facoltà e se ne serve nel suo agire; ma con questo riconoscimento non si è ancora risposto alla domanda di che cosa sia il *contenuto* della volontà o della ragion pratica. Se poi si dice che l'uomo *deve* erigere il *bene* a contenuto della sua volontà, riappare subito la domanda di che cosa sia quel contenuto e cioè la determinatezza di quel contenuto; con il semplice principio dell'accordo della volontà con se stessa, come pure con la richiesta di fare il dovere per il dovere, non si fa alcun passo in avanti.

§ 55

c. Al *Giudizio riflettente*[1] viene attribuito il principio di un *intelletto intuitivo*, cioè di un intelletto in cui il *particolare*, che per l'*universale* (l'identità assoluta) sarebbe *contingente* e non ne

1. Secondo un uso largamente corrente indichiamo con l'iniziale maiuscola il « Giudizio » come « facoltà del giudizio » (*Urteilskraft*), per evitare confusioni con il « giudizio » (*Urteil*) nel senso usuale di attribuzione di un predicato a un soggetto.

potrebbe essere dedotto, venga determinato mediante quest'universale stesso; il che verrebbe esperito nei prodotti dell'*arte* e della natura *organica*.

Il pregio della *Critica del Giudizio* sta nel fatto che Kant vi ha espresso la rappresentazione, anzi la nozione *dell'idea*. – La rappresentazione di un *intelletto intuitivo*, della finalità *interna* ecc., è l'universale pensato al tempo stesso come *concreto* in lui stesso. Soltanto in queste rappresentazioni la filosofia kantiana mostra di essere *speculativa*. Molti, soprattutto *Schiller*[1], hanno trovato nell'idea del bello *artistico*, dell'unità *concreta* tra pensiero e rappresentazione sensibile, la via d'uscita dalle *astrazioni* dell'intelletto che separa; altri l'hanno trovata nell'intuizione e nella consapevolezza della *vitalità* in generale, sia essa vitalità naturale o intellettuale. – Il prodotto artistico, come pure l'individualità vivente, sono certamente limitati nel loro contenuto. Ma Kant pone l'idea, inglobante anche secondo il contenuto, nell'armonia postulata tra natura o necessità e il fine della libertà nello scopo finale del mondo pensato come realizzato. Ma la pigrizia del *pensiero*, come la si può chiamare, trova, per quanto riguarda quest'idea suprema, una scappatoia troppo facile nel *dover essere*, per rimaner ferma alla separatezza tra concetto e realtà contro la realizzazione effettiva dello scopo finale. Invece la *presenza* degli organismi viventi e del bello artistico mostra già anche ai *sensi* e all'*intuizione* la *realtà effettiva* dell'*Ideale*. Le riflessioni kantiane su questi argomenti sarebbero perciò particolarmente adatte a avviare la coscienza a comprendere e pensare l'*idea concreta*.

1. Friedrich SCHILLER (1759-1805), il ben noto poeta, drammaturgo, storico e teorico di estetica, che ha avuto notevole influenza nella formazione del pensiero hegeliano per la sua concezione della storia come processo proteso verso la riconquista di una perduta armonia collocata idealmente nel mondo classico, tanto quanto il mondo moderno viene invece considerato lacerato da profonde scissioni. Qui in particolare Hegel sembra alludere al principio che sta alla base della schilleriana concezione dell'« educazione estetica », e cioè che l'uomo non è necessariamente scisso in un dualismo, o, peggio, in un conflitto tra ragione e sensibilità, ma che proprio la bellezza o, meglio, il sentimento della bellezza, attesta la possibilità di una conciliazione armonica e spontanea di tali facoltà, e quindi il superamento del formalismo e del rigorismo dell'etica kantiana.

§ 56

Qui è posta la nozione di un altro rapporto dell'*universale* dell'intelletto al *particolare* dell'intuizione, diverso da quello che sta a fondamento della dottrina della ragion teoretica e pratica, ma senza collegarvi la consapevolezza che è il *vero* rapporto, anzi la verità stessa. Piuttosto, quest'unità viene accettata solo come si realizza nei fenomeni finiti, e viene mostrata *nell'esperienza*. A tale esperienza si arriva dapprima nel *soggetto* in parte col *genio*, cioè con la facoltà di produrre idee estetiche, ossia rappresentazioni della *immaginazione* libera, rappresentazioni che sono in funzione di un'idea e fanno *pensare*; in parte col *giudizio di gusto*, cioè con il sentimento dell'*accordo* delle *intuizioni* o rappresentazioni nella loro libertà con l'*intelletto* nella sua conformità a leggi.

§ 57

Il principio del Giudizio riflettente viene determinato poi per i *prodotti naturali viventi* come *fine*, come il *concetto* operante, l'universale in sé determinato e determinante. Al tempo stesso viene scartata la rappresentazione della *finalità esterna* o *finita*, in cui il fine è soltanto una forma esterna per il mezzo e il materiale in cui si realizza. Nel *vivente*, al contrario, il fine è la determinazione e l'attività immanente nella materia, e tutte le membra sono reciprocamente tanto mezzo, quanto fine.

§ 58

Sebbene in tale idea il rapporto intellettivo di fine e mezzo, di soggettività e oggettività sia superato, in contraddizione con ciò si torna a definire il fine come una causa che esiste ed opera *soltanto come rappresentazione*, cioè come qualcosa di *soggettivo*, e quindi anche la determinazione del fine è definita come un principio del giudizio soltanto per il *nostro intelletto*.

Una volta che la filosofia critica è giunta al risultato che la ragione può conoscere soltanto *fenomeni*, si dovrebbe aver

almeno per la natura vivente la possibilità di scegliere tra due modi di pensare *ugualmente soggettivi* e, secondo la stessa esposizione kantiana, l'impegno di conoscere i prodotti della natura non soltanto secondo le categorie di qualità, causa ed effetto, composizione, parti costitutive ecc. Il principio della *finalità interna*, tenuto fermo e sviluppato nell'applicazione scientifica, avrebbe portato a un modo di considerare le cose del tutto diverso e più alto.

§ 59

L'idea presa, secondo questo principio, in tutta la sua illimitatezza, implicherebbe che l'universalità determinata della ragione – lo scopo finale assoluto, *il bene*, sarebbe realizzato nel mondo e, precisamente, mediante un terzo termine, la potenza che pone e realizza questo scopo finale, cioè *Dio*; in Dio, come verità assoluta, sono quindi risolte e dichiarate prive di indipendenza e di verità quelle opposizioni tra universalità e singolarità, tra soggettività e oggettività.

§ 60

Ma il *bene* – in cui viene posto lo scopo finale del mondo, fin dal principio è determinato soltanto come *nostro* bene, come la legge morale della *nostra* ragion pratica, per cui l'unità non va oltre l'accordo della condizione e degli eventi del mondo con la nostra moralità [a]. Senza contare che, anche con questa limi-

a. Le parole vere e proprie di Kant nella *Critica del Giudizio* [1], p. 427, sono: « scopo finale è semplicemente un concetto della nostra ragion pratica e non può essere desunto *da nessun dato dell'esperienza* per giudicare in modo teoretico la natura, né può essere riferito alla sua conoscenza. Non è possibile alcun uso di questo concetto, salvo che esclusivamente

1. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin und Libau, Lagarde und Friedrich, 1790, p. 427 (trad. it., *La critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1906, riveduta e con glossario e indice dei nomi a cura di V. Verra, 1970, 4ª ediz., 1979, p. 335).

tazione, lo *scopo finale*, il *bene*, è un'astrazione indeterminata, come anche ciò che deve essere il *dovere*. Più precisamente, contro questa armonia viene risuscitata e riaffermata quell'opposizione che nel suo contenuto è posta come *non vera*, e l'armonia viene quindi determinata come qualcosa di soltanto *soggettivo* – come qualcosa che soltanto *deve* essere, e, cioè, al tempo stesso, *non* ha *realtà*; come qualcosa di *creduto*, a cui spetterebbe soltanto certezza soggettiva, non verità, cioè *non* quell'oggettività che corrisponde all'idea. – Se questa contraddizione sembra venir occultata dal fatto che la realizzazione dell'idea viene trasferita nel *tempo*, in un futuro dove l'idea anche *sarà*, però una tale condizione sensibile come il tempo è piuttosto il contrario di una soluzione della contraddizione, e la rappresentazione intellettiva corrispondente, quella del *progresso infinito*, è immediatamente nient'altro che la contraddizione posta in modo perenne.

Si può fare ancora un'osservazione generale circa il risultato della filosofia critica a proposito del conoscere, risultato che è stato consacrato come uno dei pregiudizi, ossia dei presupposti generali dell'epoca.

In ogni sistema dualistico, e, in particolare, nel sistema kantiano, il difetto principale si rivela nell'incoerenza con cui si *unisce* quello che un momento prima si è dichiarato essere indipendente e, quindi, *non poter venire unito*. Dopo aver detto che vero è ciò che è unito, subito si dice che è vero piuttosto il fatto che *entrambi i momenti*, di cui si è negata la consistenza per sé nell'unificazione come loro verità, hanno verità soltanto in quanto sono separati. A un tale filosofare manca la semplice consapevolezza del fatto che con questo andare avanti e indietro ciascuna di quelle determinazioni singole viene definita insodisfacente, e il difetto consiste semplicemente nell'incapacità di mettere insieme due nozioni – giacché, quanto alla forma, sono soltanto *due*.

per la ragion pratica secondo leggi morali, e lo *scopo finale della creazione* è quella costituzione del mondo che si accorda con quello che noi possiamo definire determinato soltanto secondo leggi, e cioè secondo lo scopo finale *della nostra ragion pratica*, e precisamente in quanto essa deve essere pratica ».

Perciò è il massimo dell'incoerenza, da un lato ammettere che l'intelletto conosce soltanto fenomeni, e dall'altro affermare questo conoscere come *qualcosa di assoluto*, in quanto si dice che il conoscere non potrebbe andare oltre e che questa sarebbe la *limitazione naturale*, assoluta, del sapere umano. Le cose naturali sono limitate, e sono cose naturali soltanto in quanto *non sanno nulla* della loro limitazione universale, in quanto la loro determinatezza è una limitazione soltanto *per noi*, non *per loro*. Qualcosa viene saputo come *limitazione*, come difetto, anzi viene sentito come tale, solo in quanto, al tempo stesso, si è già *oltre* di esso. Le cose viventi, rispetto a quelle inanimate, hanno il privilegio del dolore, e già per le cose viventi una determinatezza *singola* diventa sensazione di un *negativo*, perché esse, in quanto viventi, hanno in sé l'*universalità* della loro vitalità che va *oltre* il singolo e nel loro negativo ancora si conservano e sentono questa contraddizione come esistente in loro. Questa contraddizione è in loro soltanto in quanto in un solo soggetto si ritrovano tanto l'universalità del suo sentimento vitale, quanto la singolarità negativa rispetto a tale sentimento. Limitazione, difetto della conoscenza, sono determinati come limitazione, come difetto, soltanto attraverso il *confronto* con l'idea *presente* dell'universale, di un intero e compiuto. Perciò va considerata soltanto come mancanza di consapevolezza non capire che proprio la definizione di qualcosa come finito o limitato contiene la dimostrazione della *presenza effettivamente reale* dell'infinito, del non limitato; infatti che c'è un limite lo si può sapere soltanto in quanto l'illimitato è *al di qua* nella coscienza.

In rapporto a quel risultato del conoscere si può ancora aggiungere l'*ulteriore osservazione* che la filosofia kantiana non ha potuto avere alcuna influenza sulla trattazione delle scienze. *La filosofia kantiana non mette per nulla in questione le categorie e il metodo della conoscenza comune*. Se negli scritti scientifici di quegli anni talvolta si prendono le mosse da proposizioni della filosofia kantiana, nell'ulteriore sviluppo della trattazione risulta che quelle proposizioni erano soltanto un ornamento superfluo e che si sarebbe avuto

lo stesso contenuto empirico, anche se quelle poche pagine iniziali fossero state tralasciate [b].

Per quanto riguarda un più preciso confronto della filosofia kantiana con l'*empirismo metafisicizzante*, è vero che l'empirismo *ingenuo* si attiene alla percezione sensibile, ma ammette anche una realtà spirituale, un mondo soprasensibile, quale che sia il suo *contenuto*, e cioè sia che derivi dal pensiero, dalla fantasia o da altro. Quanto alla *forma* questo contenuto affida la sua credibilità a un'autorità spirituale, proprio come il contenuto del sapere empirico l'affida all'autorità della percezione esterna. Ma l'empirismo *riflettente*, l'empirismo che assume come principio la *coerenza*, combatte tale dualismo del contenuto ultimo, supremo, e nega l'indipendenza del principio pensante e di un mondo spirituale che vi si dispiega. Il *materialismo*, il *naturalismo* è il sistema *coerente* dell'empirismo. – La filosofia kantiana contrappone assolutamente a quest'empirismo il principio del pensiero e della libertà e si riallaccia al primo tipo di empirismo senza uscire minimamente dal suo principio universale. Un lato del suo dualismo rimane il mondo della percezione e dell'intelletto che riflette su di essa. Questo mondo, certo, viene fatto passare per un mondo di *fenomeni*. Tuttavia questa è una semplice etichetta, una determinazione soltanto formale, poiché la fonte, il contenuto e il modo di considerare le cose rimangono del tutto i medesimi. L'altro lato, invece, è l'indipendenza del pensiero che coglie se stesso, il principio della libertà, che la filosofia kantiana ha in comune con la metafisica usuale, la vecchia

b. Perfino nel manuale di metrica di *Hermann* [1] si incomincia con paragrafi di filosofia kantiana; anzi nel § 8 si argomenta che la legge del ritmo deve necessariamente essere 1) una legge *oggettiva*, 2), una legge *formale*, 3) una legge *determinata* a priori. Ma si confronti poi con questi requisiti, e con i princìpi di causalità e azione reciproca che ulteriormente ne seguono, la trattazione stessa della metrica, sulla quale quei princìpi formali non hanno la minima influenza.

1. Gottfried Hermann (1772-1848). Uno dei più importanti filologi e studiosi della letteratura greca nell'epoca. Studiò dal 1790 a Jena dove venne a contatto con il pensiero kantiano e dal 1797 fu professore di eloquenza a Lipsia. Il libro a cui Hegel allude è lo *Handbuch der Metrik*, Leipzig, Fleischer, 1799.

Wissenschaft
der
Logik.

Von

D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,

Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg.

Erster Band.

Die objective Logik.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag
1812.

Frontespizio della prima parte dell'opera *Scienza della Logica* (Norimberga, 1812).

metafisica, ma svuotato di ogni contenuto e senza essere in grado di forniglierne uno nuovo. Questo pensiero, qui chiamato *ragione*, in quanto privato di ogni determinazione, viene destituito di ogni *autorità*. L'effetto principale della filosofia kantiana è stato quello di destare la coscienza di quest'assoluta interiorità che, sebbene per la sua astrattezza non possa certo, muovendo da sé, giungere ad alcun sviluppo, e neppure produrre alcuna determinazione né conoscenza né legge morale, pure si rifiuta assolutamente di lasciare operare e valere in sé qualcosa che ha il carattere di *esteriorità*. Il principio dell'*indipendenza della ragione*, della sua assoluta autonomia in sé, va ormai considerato come principio universale della filosofia, come uno dei pregiudizi dell'epoca.

Aggiunta n. 1. Alla filosofia critica spetta il grande merito negativo di aver fatto valere la convinzione che le determinazioni dell'intelletto appartengono alla finitezza e che la conoscenza che si muove al loro interno non giunge alla verità. Ma questa filosofia è unilaterale in quanto la finitezza di quelle determinazioni dell'intelletto viene posta nel fatto che esse appartengono soltanto al nostro pensiero soggettivo, per il quale la cosa in sé deve rimanere assolutamente un al di là. In effetti, però, la finitezza delle determinazioni dell'intelletto non sta nella loro soggettività, ma tali determinazioni sono finite in sé, e la loro finitezza va mostrata in loro stesse. Secondo Kant invece quello che noi pensiamo è falso, perché siamo *noi* a pensarlo. – Va considerato un ulteriore difetto di questa filosofia il fatto che dà soltanto una descrizione storica (*historisch*) del pensiero e una semplice enumerazione dei momenti della coscienza. Quest'enumerazione nella sostanza è certo esatta, ma non vi si fa parola della necessità di ciò che viene colto così in modo empirico. Come risultato delle riflessioni sui diversi gradi della coscienza si dice poi che il loro contenuto, oggetto del nostro sapere, è soltanto fenomeno. Si deve essere d'accordo in tale risultato, nella misura in cui il pensiero finito, certo, ha a che fare soltanto con fenomeni. Ma non tutto si decide a livello di fenomeno, bensì c'è una zona più alta che, però, per la filosofia kantiana rimane un al di là inaccessibile.

Aggiunta n. 2. Mentre nella filosofia kantiana dapprima è stabilito in modo soltanto formale il principio che il pensiero si determina da se stesso, ma Kant non ha mostrato *come e in che misura* avvenga quest'autodeterminazione, è stato *Fichte* invece a riconoscere questo difetto, e, ponendo l'esigenza di una deduzione delle categorie, a compiere al

tempo stesso il tentativo di fornirla anche di fatto. La filosofia fichtiana fa dell'Io il punto di partenza dello sviluppo filosofico, e le categorie devono prodursi come risultato della sua attività. Ora, però, l'Io non appare qui veramente come attività libera, spontanea, poiché lo si considera come qualcosa che viene sollecitato soltanto da un urto proveniente dall'esterno; l'Io deve poi reagire a quest'urto, e soltanto mediante questa reazione giungere a coscienza di se stesso. – La natura dell'urto rimane qui un'esteriorità sconosciuta e l'Io è sempre qualcosa di condizionato che ha di fronte a sé un altro. Perciò Fichte rimane fisso al risultato della filosofia kantiana, cioè all'affermazione che solo il finito è conoscibile, mentre l'infinito trascenderebbe il pensiero. Quello che in Kant si chiama cosa in sé, in Fichte è l'urto dall'esterno, quest'astrazione di un altro dall'Io, che non ha alcun'altra determinazione salvo quella del negativo e del Non-Io in generale. L'Io viene qui considerato come in relazione con il Non-Io, mediante il quale soltanto la sua attività del determinarsi viene stimolata, e, precisamente, in modo *tale* che l'Io è soltanto la continua attività del liberarsi dall'urto, senza mai giungere però alla liberazione effettiva, poiché, cessando l'urto, cesserebbe di essere l'Io stesso, il cui essere è soltanto la sua attività. Inoltre, il contenuto prodotto dall'attività dell'Io non è altro che il contenuto usuale dell'esperienza, con la semplice aggiunta che questo contenuto è soltanto fenomeno.

C

TERZA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

Il sapere immediato

§ 61

Nella filosofia critica il pensiero viene inteso come *soggettivo* e nel senso che la sua determinazione *ultima*, insuperabile, sarebbe l'*universalità astratta*, l'identità formale. Il pensiero viene così contrapposto alla verità come universalità in sé concreta. In questa determinazione suprema del pensiero, che sarebbe la ragione, non vengono prese in considerazione le categorie. – Il punto di vista opposto consiste nell'intendere il pensiero come attività soltanto del *particolare* e, in tal modo, dichiararlo ugualmente incapace di cogliere la verità.

§ 62

Il pensiero, come attività del particolare, ha come suo prodotto e contenuto soltanto le categorie le quali, nel modo in cui le tiene ferme l'intelletto, sono determinazioni *limitate*, forme di ciò che è *condizionato, dipendente, mediato*. Per il pensiero che vi si limita, il vero, l'infinito non è, e il pensiero non può compiere alcun passaggio verso l'infinito, verso il vero (contro le dimostrazioni dell'esistenza di Dio). Queste determinazioni di pensiero vengono anche chiamate *concetti*, e *concepire* un oggetto quindi non significa altro che coglierlo nella forma di *condizionato* e di *mediato*; nella misura in cui tale oggetto è il vero, l'infinito, l'incondizionato, significa dunque trasformarlo in un condizionato e mediato, e, in tal modo, invece di cogliere il vero con il pensiero, piuttosto rovesciarlo nel non vero.

Questo è l'unico, semplice, senso della polemica condotta da quel punto di vista che afferma esserci di Dio e del vero soltanto un sapere immediato. Prima sono state rimosse da Dio tutte le cosiddette rappresentazioni antropopatiche [1] di ogni genere considerandole come finite, e perciò indegne dell'infinito, e così Dio è già stato trasformato in un'essenza notevolmente vuota. Ma le determinazioni di pensiero non erano state ancora incluse in generale tra gli elementi antropatici; piuttosto il pensiero valeva a togliere la finitezza dalle rappresentazioni dell'assoluto, secondo il pregiudizio sopra notato e proprio di tutti i tempi, pregiudizio secondo il quale si arriva alla verità soltanto mediante il riflettere (*Nachdenken*). Ma, da ultimo, anche le determinazioni di pensiero in generale sono state definite antropopatiche, e il pensiero è stato definito come un'attività capace *soltanto di rendere finito* il suo oggetto. – Nella VII appendice alle *Lettere su Spinoza Jacobi* [2] ha condotto nel modo più preciso questa

1. Si tratta di quelle rappresentazioni che nascono dall'attribuire alla divinità caratteri e perfino i difetti propri dell'uomo, come Hegel osserva nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, II, p. 131 (HEGEL, XVI, 124-25).

2. F. H. JACOBI, *Werke*, ediz. cit., vol. IV, 2, pp. 125-62, trad. it. cit., pp. 221-37.

polemica, che, del resto, ha attinto dalla filosofia stessa di Spinoza, e l'ha usata per combattere la conoscenza in generale. Questa polemica intende la conoscenza soltanto come conoscenza del finito, come procedere del pensiero attraverso *serie* che vanno da *condizionato* a *condizionato* e dove ciascun elemento che costituisce una condizione a sua volta è soltanto un condizionato, e, quindi, un procedere attraverso *condizioni condizionate*. Di conseguenza spiegare e concepire significa soltanto mostrare che qualcosa è *mediato* da *altro*; ogni contenuto, quindi, è soltanto *particolare*, *dipendente* e *finito*; l'infinito, il vero, Dio, si trovano fuori dal meccanismo di un tale nesso a cui sarebbe limitato il conoscere. – È importante che, mentre la filosofia kantiana ha posto la finitezza delle categorie soprattutto nella sola determinazione formale della loro *soggettività*, in questa polemica le categorie vengono discusse nella loro determinatezza e si riconosce che la categoria come tale è finita. – Jacobi ha tenuto soprattutto presenti i brillanti successi delle scienze che si riferiscono alla natura (le *sciences exactes*) nella conoscenza delle forze e delle leggi naturali. Certamente l'infinito non può essere trovato come immanente in questo terreno del finito; come ha detto *Lalande*[1]: ho perlustrato tutto il cielo, ma non ho trovato Dio (confronta nota al § 60). Come risultato ultimo, su questo terreno, si ebbe l'*universale* quale aggregato *indeterminato* del finito esterno, la *materia*; e Jacobi giustamente non ha visto altra via d'uscita per il semplice procedere nelle *mediazioni*.

§ 63

Al tempo stesso si afferma che *la verità è per lo spirito*, in quanto è soltanto mediante la ragione che l'uomo sussiste e che la ragione è *il sapere Dio*. Ma siccome il sapere mediato è limitato soltanto al contenuto finito, la ragione è *sapere immediato, fede*.

1. Joseph-Jerôme François de Lalande (1732-1807), astronomo francese; in merito cfr. F. Jacobi, *Werke*, ediz. cit., vol. II, p. 53.

Sapere, fede, pensiero, intuizione sono le categorie che si presentano al livello di questo punto di vista e che, *presupposte come note*, vengono usate anche troppo spesso arbitrariamente secondo rappresentazioni e distinzioni semplicemente psicologiche e non se ne esaminano la natura e il concetto che sarebbero l'unica cosa veramente importante. Così, è molto comune trovare il *sapere* contrapposto alla *fede*, mentre, al tempo stesso, la fede viene definita come sapere immediato, e, quindi, subito riconosciuta come sapere. Si troverà pure come fatto empirico che ciò che si crede è nella coscienza, e, quindi, almeno *se ne ha un sapere*; e si troverà pure che ciò che si crede è nella coscienza come qualcosa di *certo*, e, quindi, *lo* si sa. – Così il pensiero viene poi contrapposto specialmente al sapere immediato e alla fede e, in particolare, all'intuizione. Se l'intuizione viene determinata come intellettuale non può significare altro che l'intuizione pensante, a meno che qui, dove Dio è l'oggetto, per intellettuale non si vogliano intendere anche rappresentazioni della fantasia e immagini. Nel linguaggio di questo modo di filosofare accade che si parli di fede anche rispetto alle cose comuni *sensibilmente* presenti. Noi *crediamo*, dice Jacobi [1], di avere un *corpo*, noi crediamo all'*esistenza delle cose sensibili*. Ma quando si parla di fede nel vero e nell'eterno, nel fatto che Dio si sarebbe rivelato, dato, nel sapere immediato, nell'intuizione, non si ha a che fare con cose sensibili, ma con un contenuto *in sé universale*, con oggetti che sono soltanto per lo spirito *pensante*. Anche in quanto la *singolarità* come Io, la *personalità* non viene intesa come Io *empirico*, come una personalità *particolare*, specialmente in quanto la coscienza ha davanti a sé la personalità di Dio, si parla di *personalità* pura, cioè *universale in sé*, e una tale personalità è pensiero e spetta soltanto al pensiero. – Inoltre la pura *intuizione* non è altro che puro pensiero. L'intuizione, la fede esprimono dapprima le rappresentazioni de-

1. F. H. JACOBI, *Werke*, ediz. cit., vol. IV, 1, p. 211, trad. it. cit., pp. 134-36; si veda pure, per questo problema, in generale il dialogo di Jacobi *D. Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, in *Werke*, vol. II, pp. 127-288; trad. it. a cura di N. Bobbio, Torino, F. De Silva, 1948, pp. 5-167.

terminate che colleghiamo a queste parole nella coscienza comune; allora sono certamente diverse dal pensiero, e questa differenza è all'incirca intelligibile a tutti. Ma poi la fede o l'intuizione devono essere prese anche in un senso più alto, come fede in Dio, come intuizione intellettuale di Dio, e cioè si deve astrarre proprio da quello che costituisce la differenza tra intuizione e fede da una parte e pensiero dall'altra. Non si può dire in che senso fede e intuizione, trasferite in questa regione più alta, siano ancora diverse dal pensiero. Si crede di aver detto e affermato qualcosa di molto importante con tali distinzioni divenute vuote e di contestare determinazioni che sono invece identiche a quelle affermate. – L'espressione *fede* comporta però il particolare vantaggio di far pensare alla fede *religiosa cristiana*, di sembrare racchiuderla in sé o perfino di identificarsi facilmente con essa; così questo modo fideistico di filosofare ha essenzialmente l'aspetto di un filosofare devoto, cristianamente devoto, e, in base a questo aspetto di devozione, si prende la libertà di avanzare le proprie asserzioni arbitrarie con tanta maggiore presunzione e autorevolezza. Ma non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparenza rispetto a ciò che potrebbe insinuarsi attraverso la semplice identità dei termini e bisogna tener ben ferma la distinzione. La fede cristiana include in sé un'autorità della Chiesa, mentre la fede di questo punto di vista filosofico è piuttosto fondata soltanto sull'autorità della propria rivelazione soggettiva. Inoltre quella fede cristiana è costituita da un contenuto oggettivo in sé ricco, è un sistema di dottrina e di conoscenza; invece il contenuto di questa fede è così indeterminato in sé da accogliere sì anche quel contenuto, ma da comprendere in sé altrettanto anche la fede che Dio è il Dalailama [1], è un toro, una scimmia e così via, e da limitarsi per sé al *Dio in generale*, all'*ente supremo*. La fede stessa in questo preteso senso filosofico non è altro che l'arida *astrazione* del sapere immediato, una determinazione interamente formale, che non va scambiata

1. Con questo nome si indica una sorta di sommo sacerdote nella religione tibetana; per farsi un'idea della concezione hegeliana di queste religioni cfr. Hegel, XV, 400-17, *Lezioni sulla filosofia della religione*, I, 446-55.

con la ricchezza spirituale della fede cristiana, né dal lato del sentimento del credente e dello spirito santo che abita nel suo cuore, né dal lato della sua dottrina così ricca di contenuto, né, tanto meno, quella fede può essere presa per tale ricchezza spirituale.

Ciò che qui si chiama fede e sapere immediato è, del resto, quello che una volta si chiamava ispirazione, rivelazione del cuore, un contenuto inculcato dalla natura nell'uomo, ed inoltre anche sano intelletto, *common sense*, senso comune. Tutte queste forme erigono ugualmente a principio l'immediatezza del modo in cui un contenuto si trova nella coscienza e vi è come fatto.

§ 64

Ciò che questo sapere immediato sa, è che l'infinito, l'eterno, Dio, che è nella nostra *rappresentazione*, anche *è* – che nella coscienza con questa rappresentazione è immediatamente e inseparabilmente collegata la certezza del suo *essere*.

Alla filosofia non può minimamente venir in mente di voler contraddire queste proposizioni del sapere immediato; la filosofia avrebbe piuttosto motivo di rallegrarsi che queste *sue* antiche proposizioni, che perfino ne esprimono l'intero contenuto universale, in una certa misura e sia pur in un modo così poco filosofico, siano tuttavia diventate princìpi generali dell'epoca. Piuttosto ci si può soltanto meravigliare che si sia potuto pensare che siano opposte alla filosofia proposizioni come queste: «ciò che è ritenuto vero è immanente allo spirito» (§ 63) e «la verità è per lo spirito» (ibid.). Da un punto di vista formale è particolarmente interessante la proposizione che con la *nozione* di Dio è connesso in modo immediato e inseparabile il suo *essere*, e con la *soggettività* propria inizialmente del pensiero è immediatamente e inseparabilmente connessa l'*oggettività*. Anzi la filosofia del sapere immediato, nella sua astrattezza, va tanto oltre da sostenere che non soltanto con la nozione di Dio, ma anche, nell'intuizione, con la *rappresentazione* del mio *corpo*

e delle cose *esterne* è connessa in modo altrettanto inseparabile la loro *esistenza*. – Se la filosofia si è sforzata di dimostrare tale unità, cioè di far vedere che è implicito nella natura del pensiero o della soggettività stessa di essere inseparabile dall'essere o dalla oggettività, come che siano da considerarsi tali dimostrazioni, la filosofia deve però necessariamente accontentarsi che si affermi e si mostri che le sue proposizioni sono anche *fatti della coscienza*, e quindi, concordano con l'*esperienza*. – La differenza tra il modo di affermare proprio del sapere immediato e la filosofia consiste soltanto nel fatto che il sapere immediato si arroga una posizione *esclusiva*, o soltanto nel fatto che si contrappone al filosofare. Ma quella proposizione su cui, per così dire, si incentra tutto l'interesse della filosofia moderna, è stata espressa anche nella forma dell'immediatezza dal suo fondatore quando ha detto: « *Cogito, ergo sum* ». Certo bisogna non sapere molto di più circa la natura del sillogismo se non che in un sillogismo figura l'*ergo* per considerare quella proposizione come un sillogismo; e dove sarebbe mai il *medius terminus* che pure appartiene al sillogismo in modo molto più essenziale del termine « *ergo* »? Ma se si vuole chiamare questo collegamento nella proposizione di Cartesio un sillogismo *immediato*, per giustificarne il nome, questa forma superflua non vuol dir altro che una *connessione* di determinazioni *distinte non mediata da nulla*. Ma allora la connessione dell'essere con le nostre rappresentazioni, che la proposizione del sapere immediato enuncia, non è né più né meno un sillogismo. – Dalla dissertazione del signor *Hotho*[1] sulla filosofia cartesiana, dissertazione comparsa nel 1826, traggo le citazioni dei passi in cui Cartesio dichiara espressamente che la proposizione *cogito ergo sum* non è affatto un sillogismo; i passi si trovano nelle *Risposte alle seconde obiezioni*, nel *De Methodo* IV, e nell'*Ep.* I, 118[2].

1. H. G. Hotho, *De philosophia carteriana*, Berlin, 1826.

2. R. Descartes, *Oeuvres*, a cura di C. H. Adam e P. Tannery, Paris, 1897-1910, rist. Paris, Vrin, 1956-66, 10 voll.; *Meditationes de prima philosophia. Responsiones ad secundas objectiones*, VII, 140; *Discours de la methode*, VI, 33 e seg. e 599; *Lettres de Mr. Descartes à Clerselier*, IV, 442-7; *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, trad. it. a cura di A. Tilgher, Bari, Laterza, 1928-32, 2 voll., vol. I, pp. 214 e 32.

Dal primo passo cito le espressioni più precise: il fatto che noi siamo essenze pensanti è « *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur* », e Cartesio prosegue dicendo « *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit* ». Cartesio, ben sapendo quello che è proprio di un sillogismo, aggiunge che, se in quella proposizione ci dovesse essere una deduzione sillogistica, ci dovrebbe essere la premessa maggiore: « *illud omne, quod cogitat, est sive existit* ». Ma quest'ultima proposizione è invece tale che, semmai, potrebbe essere dedotta soltanto dalla precedente.

Quel che dice Cartesio sull'affermazione dell'inseparabilità di me come pensante dall'essere, sul fatto che nell'*intuizione semplice* della coscienza è contenuto e dato questo nesso, e questo nesso è assolutamente primo, è un principio, il principio più certo e più evidente, per cui non c'è scetticismo, per quanto presentato in forma estrema, che possa fare a meno di ammetterlo – tutto quello che dice Cartesio in proposito è così eloquente e preciso che le odierne affermazioni di Jacobi e di altri su questo nesso immediato possono essere considerate soltanto come ripetizioni superflue.

§ 65

Il punto di vista del sapere immediato non si accontenta di aver mostrato che il sapere *mediato*, se preso *isolatamente*, è insufficiente per conoscere la verità, ma la sua caratteristica consiste nel dire che il sapere *immediato* ha come contenuto la verità soltanto *preso isolatamente, escludendo* la mediazione. – Proprio in quanto compie tali esclusioni, il punto di vista suddetto mostra subito di essere una ricaduta nell'intelletto metafisico, nel suo porre l'alternativa *o – o*, e, quindi, in effetti, nel rapporto della mediazione *estrinseca* che si fonda sul tener fermo il finito, cioè su determinazioni unilaterali che quella concezione crede erroneamente di aver oltrepassato. Ma per ora lasciamo da svolgere questo punto; il sapere esclusivamente immediato viene affermato soltanto come *un fatto* e qui, nella nostra introduzione, va

preso soltanto secondo questa riflessione estrinseca. In sé quello che importa è l'aspetto logico dell'opposizione tra immediatezza e mediazione. Ma quel punto di vista rifiuta di considerare la natura della cosa, cioè il concetto, poiché una tale considerazione conduce alla mediazione e perfino alla conoscenza. La vera considerazione, quella dell'aspetto logico, deve trovare il suo posto all'interno della scienza stessa.

L'intera seconda parte della *Logica*, cioè la dottrina dell'*essenza*, tratta l'unità essenziale – che si pone – tra immediatezza e mediazione.

§ 66

Qui ci fermiamo pertanto al punto che il sapere immediato deve venir preso come *fatto*. In tal modo però si porta lo sguardo sul terreno dell'*esperienza*, si prende in considerazione un fenomeno *psicologico*. – A questo proposito va ricordato che è proprio delle esperienze più comuni il fatto che verità, che si sa molto bene esser risultato delle considerazioni più complesse e mediate, si presentino *immediatamente* nella coscienza a coloro ai quali una tale conoscenza è divenuta familiare. Il matematico, come chiunque sia versato in una scienza, ha presenti immediatamente delle soluzioni a cui l'ha condotto un'analisi molto complessa; ogni uomo colto ha presenti immediatamente nel suo sapere un gran numero di prospettive e di princìpi generali che sono derivati soltanto da un reiterato riflettere (*Nachdenken*) e da una lunga esperienza di vita. La familiarità a cui siamo giunti in una qualche specie di sapere, o anche di arte o di perizia tecnica, consiste proprio nell'aver *immediatamente* nella propria coscienza, quando se ne presenti il caso, tali conoscenze, tali specie di attività, anzi di averle perfino in un'attività rivolta all'esterno e nelle proprie membra. In tutti questi casi, non soltanto l'immediatezza del sapere non esclude la sua mediazione, ma immediatezza e mediazione sono così collegate, che il sapere immediato perfino è un prodotto e un risultato del sapere mediato.

Altrettanto banale è cogliere la connessione tra l'*esistenza* e la mediazione; i germi, i genitori sono un'esistenza immediata che dà inizio ad altro, rispetto ai figli ecc., che sono esseri generati. Ma i germi, i genitori, per quanto siano *immediati* come esistenti in generale, sono pure a loro volta generati, e i figli ecc., senza pregiudizio della mediazione della loro esistenza, sono ora immediatamente, poiché *sono*. Che io *sia* ora a Berlino, questa mia presenza *immediata* è *mediata* dal viaggio che ho fatto per giungervi, ecc.

§ 67

Per quel che riguarda poi il *sapere immediato* che abbiamo di *Dio*, di *ciò che è giusto, di ciò che è morale* – e in questo quadro rientrano anche le altre determinazioni come quelle di istinto, di idee congenite, innate, di senso comune, di ragione naturale, ecc. – qualunque forma si dia a quest'originarietà, l'esperienza universale mostra che sono necessari essenzialmente, affinché quello che vi è contenuto venga portato a coscienza, l'*educazione*, lo sviluppo (anche per la *reminiscenza platonica*) – il battesimo cristiano, benché sia un sacramento contiene anch'esso l'ulteriore obbligo di un'educazione cristiana; – religione, eticità, per quanto siano *fede*, sapere *immediato*, sono cioè assolutamente condizionate dalla mediazione, il che vuol dire dallo sviluppo, dall'educazione, dalla formazione.

Nell'affermazione che ci sono *idee innate* e nella polemica contro quest'affermazione ha dominato un'opposizione di determinazioni esclusive, simile a quella qui considerata; si tratta cioè dell'opposizione, per così dire, tra la connessione essenziale *immediata* di certe determinazioni universali con l'*anima*, e un'altra connessione che si realizzerebbe in modo estrinseco e sarebbe mediata da oggetti e rappresentazioni *dati*. *All'affermazione* che ci sono *idee innate* si è obiettato dal punto di vista empirico che tutti gli uomini dovrebbero avere nella loro coscienza queste idee, per es. il principio di contraddizione, che dovrebbero averne cognizione, in quanto tale principio è stato annoverato con altri

simili tra le idee innate. Si può attribuire quest'obiezione a un malinteso, in quanto le determinazioni in questione non perché sono innate dovrebbero già avere la *forma* di idee, di rappresentazioni di ciò che si sa. Ma quest'obiezione è del tutto pertinente rispetto al sapere immediato che afferma esplicitamente le sue determinazioni in quanto sarebbero nella coscienza. – Se poi il punto di vista del sapere immediato ammette che, in particolare per la fede religiosa, sono *necessari* uno sviluppo e un'educazione cristiana o religiosa, è arbitrario voler di nuovo ignorarlo quando si parla della fede, o è insensato non sapere che ammettere la necessità di un'educazione significa affermare che è essenziale la mediazione.

Aggiunta. Quando nella filosofia platonica è detto che ci *ricordiamo* delle idee, questo significa che le idee in sé sono nell'uomo e non giungono all'uomo (come affermavano i sofisti) dal di fuori come qualcosa di estraneo. Con questa concezione della conoscenza come *reminiscenza* non è però escluso lo sviluppo di quello che è *in sé* nell'uomo, e questo sviluppo non è altro che mediazione. Lo stesso vale per la dottrina delle *idee innate* che si trova in Cartesio e nei filosofi scozzesi; queste idee sono ugualmente da considerare anzitutto presenti come in sé e come disposizione nell'uomo.

§ 68

Nelle esperienze citate ci si è richiamati a quello che si mostra *collegato* con il sapere immediato. Quando questo collegamento viene preso dapprima soltanto come un nesso empirico *esterno*, già alla considerazione empirica risulta essenziale e inscindibile, poiché è costante. Ma inoltre, se, seguendo l'esperienza, questo sapere immediato viene preso per se stesso, in quanto è sapere concernente Dio e il divino, tale coscienza viene descritta universalmente come elevazione *al di sopra* del sensibile, del finito, ed anche al di sopra degli appetiti e delle inclinazioni naturali del cuore – un'elevazione che passa nella fede in Dio e nel divino e in essa si conclude; tale fede, quindi, è un sapere e tener-per-vero immediato, ma cionondimeno ha come presupposto e condizione quel cammino della mediazione.

È stato già osservato che le cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio che muovono dall'essere finito, esprimono quest'elevazione, e non sono affatto delle trovate di una riflessione artificiosa, ma le mediazioni proprie e necessarie dello spirito, per quanto non abbiano la loro espressione completa ed esatta nella forma usuale in cui vengono presentate.

§ 69

Il passaggio indicato (§ 64) dall'idea soggettiva all'essere è ciò che costituisce l'interesse principale per il punto di vista del sapere immediato e viene essenzialmente affermato come un nesso originario e privo di mediazione. Preso senza alcun riferimento alle connessioni che appaiono empiricamente, proprio questo punto medio mostra *in sé* la mediazione, e, precisamente, nella sua determinazione come è veramente, non come una mediazione con e mediante qualcosa di esterno, ma in quanto concludentesi in se stessa.

§ 70

Questo punto di vista afferma, cioè, che il vero non è né l'*idea* come pensiero semplicemente *soggettivo*, né semplicemente un *essere* per sé; – l'essere soltanto per sé, un essere che non è essere dell'idea, è l'essere sensibile, finito, del mondo. In tal modo viene affermato immediatamente che l'idea è *il vero* soltanto *mediante* l'essere e, viceversa, che l'essere è *il vero* soltanto *mediante* l'idea. Il principio del sapere immediato giustamente non vuole l'immediatezza vuota e indeterminata, l'essere astratto, la pura unità per sé, ma l'unità *dell'idea* con l'essere. Ma è insensato non vedere che l'unità di determinazioni *distinte* non è semplicemente un'unità puramente immediata, cioè del tutto indeterminata e vuota, ma è posta proprio nel fatto che l'una delle determinazioni ha verità soltanto se mediata dall'altra – o, se si preferisce, che ciascuna di esse è mediata con la verità soltanto mediante l'altra. – Che la determinazione della mediazione sia già contenuta in quella immediatezza risulta

quindi essere un *Fatto* contro il quale l'*intelletto*, in conformità al principio proprio del sapere immediato, non può aver nulla da obiettare. È soltanto l'intelletto comune astratto che prende come assolute le determinazioni dell'immediatezza e della mediazione, ciascuna per sé, e crede di avere in esse una *salda* base di distinzione; così l'intelletto si crea da solo la difficoltà insuperabile di trovarne l'unità – una difficoltà che, come si è mostrato, non sussiste nei fatti e, così pure, svanisce nel concetto speculativo.

§ 71

L'unilateralità di questo punto di vista implica determinazioni e conseguenze i cui tratti principali vanno ancora fatti notare dopo che ne abbiamo spiegato il fondamento. *In primo luogo*, stabilito come criterio della verità non la *natura* del *contenuto*, ma il *Fatto* della *coscienza*, diventano fondamento di quello che viene presentato come vero il sapere *soggettivo* e l'*asserzione* che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto. Ciò che io trovo nella *mia* coscienza viene elevato al rango di cosa che deve trovarsi nella coscienza di *tutti* e viene fatto passare per *natura* della coscienza stessa.

Per l'addietro tra le cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio veniva annoverato anche il *consensus gentium* a cui si appella già Cicerone [1]. Il *consensus gentium* è un'autorità importante, e il passaggio dal fatto che un contenuto si trovi nella coscienza di *tutti* al fatto che si trovi nella natura della coscienza stessa e gli sia necessario, è un passaggio facile da compiere. In questa categoria dell'accordo *universale* c'era la consapevolezza essenziale – che non manca neanche all'uomo meno colto – che la coscienza del singolo è al tempo stesso qualcosa di *particolare, contingente*. Se la natura di questa coscienza non viene a sua volta sottoposta ad esame, cioè se il lato particolare, contingente di questa coscienza non viene isolato, in quanto il suo elemento universale in sé e per sé può essere enucleato soltanto mediante

1. M. T. Cicerone, *De natura deorum*, II, 12.

una faticosa operazione del riflettere (*Nachdenken*), l'accordo di *tutti* circa un contenuto può fondare soltanto un rispettabile pregiudizio per cui tale contenuto apparterrebbe alla natura della coscienza stessa. Ma per il bisogno del pensiero di sapere come *necessario* ciò che si mostra come presente in modo *universale*, il *consensus gentium* non è certamente sufficiente; ma, anche ammesso che quell'universalità del Fatto possa costituire una prova sufficiente, stante però l'esperienza che ci sono individui e popoli presso i quali non si trova la fede in Dio, si è rinunciato a considerare quel *consensus* come una prova di quella fede [c]. Non

c. Per stabilire se nell'esperienza l'ateismo e la fede in Dio siano più o meno diffusi, la questione è se ci si accontenta della determinazione di un Dio *in generale*, oppure se ne richiede una conoscenza determinata. Almeno per quanto riguarda gli idoli cinesi e indiani e simili, e ancor meno per i feticci africani e neppure per gli dei greci, si ammette nel mondo cristiano che tali idoli siano Dio; chi crede in tali idoli, non crede quindi in Dio. Se invece si osserva che però in tale fede negli idoli si trova *in sé* la fede in Dio in generale, come il genere si trova nell'individuo particolare, allora anche l'idolatria passa per fede non soltanto in un idolo, ma in Dio. Viceversa gli ateniesi hanno considerato atei quei poeti e filosofi che pensavano Zeus e simili fossero nuvole o simili cose e, per così dire, affermavano soltanto un Dio *in generale*. Non dipende da quello che è contenuto *in sé* in un oggetto, ma da quello che se ne *estrinseca* per la coscienza. Ogni intuizione dell'uomo, anche quella sensibile più comune, se si ammette lo scambio di queste determinazioni, sarebbe religione, poiché, certo, in sé in ciascuna di queste intuizioni, in ogni elemento spirituale è contenuto il principio che, una volta sviluppato e purificato, si innalza a religione. Ma altro è *essere capaci* di religione (e quell'*in sé* esprime la capacità e la possibilità), altro è *aver* religione. Così nei tempi recenti alcuni viaggiatori (per esempio i capitani *Ross* e *Parry*) [1] hanno nuovamente trovato popolazioni (gli eschimesi) a cui negavano il

1. John Ross (1777-1856), viaggiatore ed esploratore inglese, scrisse: *Voyage of discovery for the purpose of exploring Baffin's Bay*, London, Murray, 1819, opera di cui, come ricordano Fr. Nicolin e O. Pöggeler, si era avuta una traduzione tedesca nel 1820 (NP, 476). William Edward Parry (1790-1855), viaggiatore ed esploratore inglese, scrisse parecchi importanti resoconti di viaggio: *Journal of a Voyage for the discovery of a north-west Passage performed in the years 1819-20*, London, Murray, 1821; a cui seguirono un analogo resoconto del secondo viaggio nel 1824-25, e del terzo viaggio nel 1826 e infine l'opera complessiva: *Journal of the First, Second, and Third Voyages for the discovery of North-west Passage*, London, Murray, 1828, 5 voll.; per quanto riguarda il problema della magia presso gli Esquimesi cfr. Hegel, XV, 302-3, *Lezioni sulla filosofia della religione*, I, 409-10.

c'è modo di procedere più sbrigativo e più comodo della semplice asserzione che trovo un contenuto nella mia coscienza con la certezza della sua verità e che perciò questa certezza non appartiene a me come soggetto particolare, ma alla natura dello spirito stesso.

§ 72

In secondo luogo dal fatto che il sapere immediato deve essere il criterio della verità segue che ogni superstizione e feticismo vengono dichiarati verità e che è giustificato anche il contenuto più ingiusto e più immorale della volontà. Per l'indiano la vacca, la scimmia, o il bramino, il lama, sono Dio, non per il sapere cosiddetto mediato, non per ragionamenti e sillogismi, ma perché vi *crede*. Ma gli appetiti e le inclinazioni naturali pongono da se stesse i loro interessi nella coscienza, gli scopi immorali si trovano del tutto immediatamente nella coscienza; il carattere buono o cattivo esprimerebbe l'*essere determinato* della volontà di cui si avrebbe cognizione negli interessi e negli scopi, e, precisamente, nel modo più immediato.

§ 73

Infine il sapere immediato di Dio deve arrivare solo fino a sapere *che* Dio è; non *quello che* Dio è; nel secondo caso in-

possesso di qualsiasi forma di religione, foss'anche quel poco di religione che si potrebbe ancora trovare negli stregoni africani (i *maghi* di cui parla Erodoto)[1]. Da una prospettiva del tutto diversa un inglese che ha trascorso a Roma i primi mesi dell'ultimo Giubileo, nella sua descrizione del viaggio, dice dei romani di oggi che il popolo comune è bigotto, ma che quelli che sanno leggere e scrivere sono tutti atei[2]. L'accusa di ateismo nei tempi più recenti del resto si è fatta più rara, perché il contenuto e le esigenze in materia di religione si sono ridotti al minimo (confronta § 73).

1. ERODOTO, *Storie*, II, 33, 1.

2. Cfr. la notizia del « Morning Chronicle » riportata in G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften 1818-31*, op. cit., p. 731.

fatti sarebbe una conoscenza e porterebbe al sapere mediato. In tal modo Dio, come oggetto della religione, è limitato esplicitamente al *Dio in generale*, al soprasensibile indeterminato, e la religione nel suo contenuto è ridotta al suo *minimum*.

Se fosse necessario realmente fare soltanto quel tanto che basta affinché venga ancora conservata la fede *che c'è un Dio*, o magari, affinché sorga tale fede, ci sarebbe solo da meravigliarsi della miseria dell'epoca che porta a considerare l'aspetto più povero del sapere religioso come un guadagno, ed è giunta al punto di tornare nella sua chiesa all'altare che molto tempo fa si trovava ad *Atene* ed era dedicato al *Dio ignoto*.

§ 74

Si deve ancora indicare brevemente la natura generale della forma dell'*immediatezza*. È infatti questa forma che, essendo *unilaterale*, rende il suo contenuto stesso unilaterale, e quindi *finito*. All'*universale* essa dà l'unilateralità di un'*astrazione* in modo che Dio diventa un'essenza priva di determinazioni; ma Dio può chiamarsi spirito solo in quanto viene saputo come *colui che media sé* in se stesso *con se stesso*. Soltanto così Dio è *concreto*, è vivente, ed è spirito; il *sapere* Dio come spirito contiene quindi proprio la mediazione in sé. – La forma dell'immediatezza dà al *particolare* la determinazione di *essere*, di *riferire sé a sé*. Ma il particolare è proprio il riferirsi ad *altro* fuori di sé; mediante quella forma il *finito* viene posto come assoluto. Siccome quella forma è interamente astratta, è *indifferente* rispetto ad *ogni contenuto* e perciò stesso può ricevere ogni contenuto; essa può quindi sanzionare tanto un contenuto idolatrico e immorale, quanto quello opposto. Soltanto comprendendo che tale contenuto non è indipendente, ma è *mediato da altro*, lo si riduce alla sua finitezza e non verità. Ma un tale comprendere, siccome il contenuto implica la mediazione, è un sapere che contiene mediazione. Ma un contenuto può essere conosciuto come vero soltanto in quanto non è mediato con un altro, non è finito, e quindi si media con se stesso, e così, in un sol tratto, è mediazione e relazione immediata a se stesso. – Quell'intelletto

che crede di essersi sciolto dal sapere finito, dal sapere dell'*identità dell'intelletto* propria della metafisica e dell'illuminismo, torna ad erigere immediatamente a principio e criterio di verità questa *immediatezza*, cioè l'*astratta relazione-a-sé*, l'identità astratta. Il *pensiero astratto* (la forma della metafisica della riflessione) e l'*intuizione astratta* (la forma del sapere immediato) sono una sola e identica cosa.

Aggiunta. In quanto viene tenuta ferma come opposta alla forma della mediazione, la forma dell'immediatezza è perciò stesso unilaterale, e quest'unilateralità si comunica ad ogni contenuto riportato solo a questa forma. L'immediatezza è in generale una relazione astratta a sé e quindi, al tempo stesso, identità astratta, universalità astratta. Se poi l'universale in sé e per sé viene preso soltanto nella forma dell'immediatezza è anche soltanto l'universale astratto, e Dio, da questo punto di vista, viene a significare l'essenza assolutamente indeterminata. Se si parla poi ancora di Dio come spirito, è soltanto un parlare a vuoto, poiché lo spirito come coscienza ed autocoscienza, in ogni caso, è distinzione di sé da se stesso e da un altro, e quindi è subito mediazione.

§ 75

La *valutazione* di questa terza posizione del pensiero rispetto alla verità, ha potuto essere svolta soltanto nel modo che questo punto di vista indica e consente esso stesso immediatamente in lui stesso. È stato quindi mostrato come sia *di fatto* falso che ci sia un sapere immediato, un sapere privo di mediazione, sia questa mediazione con altro o in lui stesso con sé. Ugualmente è stato spiegato come si tratti di fatto di una non verità dire che il pensiero procede *soltanto* in determinazioni *mediate* da *altro* – finite e condizionate – e che questa mediazione non si superi ugualmente nella mediazione. Del *Fatto* poi che ci sia una tale conoscenza, che non procede né in modo unilateralmente immediato, né in modo unilateralmente mediato, sono l'*esempio* la *logica* stessa e l'*intera filosofia*.

§ 76

Considerando il principio del sapere immediato in rapporto al punto di partenza, cioè a quella metafisica che sopra abbiamo

chiamato *ingenua*, risulta dal confronto che tale principio è ritornato al punto iniziale da cui quella metafisica era partita nell'età moderna, come filosofia *cartesiana*. Entrambe affermano:

1) La semplice inseparabilità del *pensiero* e dell'*essere* del pensante – *cogito ergo sum* equivale a dire che nella coscienza mi è rivelato immediatamente l'essere, la realtà, l'esistenza dell'io (Cartesio nei *Princ. Phil.* I, 9 dichiara esplicitamente, al tempo stesso, di intendere per pensiero la coscienza come tale [1]) e che quell'inseparabilità è la conoscenza assolutamente prima (non mediata, dimostrata), e *la più certa*.

2) Così pure l'inseparabilità della rappresentazione di *Dio* e della sua *esistenza* in modo tale che l'esistenza è contenuta nella rappresentazione di Dio, quella rappresentazione non è assolutamente senza la determinazione dell'esistenza, e l'esistenza quindi è necessaria ed eterna [d] .

d. Cartesio, *Principia philosophiae*, I, 15: « *magis hoc* (*ens summe perfectum existere*) credet, *si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;..... intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque* non potest non *existere, cum necessaria existentia* in ea contineatur ». Una frase successiva che suona come mediazione e dimostrazione non infirma per nulla quella fondazione [2]. In Spinoza [3] c'è lo stesso argomento: l'*essenza* di Dio, cioè la rappresentazione astratta, include in sé l'esistenza. La prima definizione di Spinoza è quella della *causa sui*, per cui sarebbe ciò la cui *essentia involvit existentiam, sive id, cuius* natura non potest concipi *nisi existens*; – l'inseparabilità del concetto dall'essere è la determinazione e il presupposto fondamentale. Ma qual'è il concetto a cui spetta quest'inseparabilità dall'essere? Non quello delle cose *finite*, poiché queste sono proprio ciò la cui esistenza è *contingente* e creata. – Che in Spinoza alla proposizione undicesima: che Dio esiste necessariamente, segua una dimostrazione e lo stesso accada per la proposizione ventesima: che l'esistenza di Dio e la sua essenza sono una sola e identica cosa – è una sorta di formalismo superfluo della dimostrazione. Dio è la sostanza (e precisamente l'unica sostanza), ma la sostanza è *causa sui*, e *quindi* Dio esiste necessariamente – tutto questo non si-

1. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 9, *Oeuvres*, op. cit., VIII, 7.
2. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 14, 15, *Oeuvres*, op. cit., VIII, 10.
3. B. SPINOZA, *Ethica*, *Pars prima*, *De Deo*, *Propositiones*, XI e XX, *Definitiones*, I, in *Spinoza Opera*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925, 4 voll., vol. I, pp. 45, 52 e 64.

3) Per quanto concerne la coscienza, ugualmente immediata, dell'esistenza di cose esterne, essa non è altro che la coscienza sensibile; che noi abbiamo una tale coscienza, è la più povera delle conoscenze; interessa soltanto sapere che questo sapere immediato concernente l'*essere* delle cose esterne è illusione ed errore, e che nel sensibile come tale non c'è alcuna verità, che l'*essere* di queste cose esterne è piuttosto un'*apparenza* contingente, transeunte — che la loro essenza consiste nell'avere soltanto un'esistenza separabile dal loro concetto, dalla loro essenza.

§ 77

Ma i due punti di vista sono diversi per quanto segue:

1) La filosofia cartesiana, muovendo da questi presupposti indimostrati e assunti come indimostrabili, *procede* verso un *ulteriore* sviluppo della conoscenza, ed in tal modo ha dato origine alle scienze dell'epoca moderna. Il punto di vista odierno invece è giunto al risultato per sé importante (§ 62) che il conoscere che procede nelle mediazioni *finite* conosce soltanto il finito e non contiene alcuna verità; tale punto di vista pretende dalla coscienza che abbiamo di Dio che ci si fermi a quella fede, per altro interamente astratta [e].

2) Il punto di vista odierno, inoltre, da un lato non cambia nulla nel metodo introdotto da Cartesio e porta avanti in modo del tutto identico le scienze dell'empirico e del finito che sono derivate da quel metodo; ma, d'altro lato, respinge questo metodo e, non conoscendone altri, *tutti* i metodi per acquisire il

gnifica altro se non che Dio è ciò il cui concetto e il cui essere sono inseparabili.

e. *Anselmo* afferma invece: « Negligentiae *mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non* studemus, *quod* credimus intelligere » (*Tractatus cur Deus Homo*). Anselmo assegna così al contenuto concreto della dottrina cristiana un compito ben più pesante per la conoscenza di quello proprio di tale fede dei tempi moderni [1].

1. Anselmo di Aosta, *Cur Deus homo*, I, 1, in *Opera omnia*, a cura di F. S. Schmitt, Edinburg, Nelson, (1946-62), 6 voll., vol. II, p. 48.

sapere di ciò che è infinito quanto al suo contenuto; perciò un tale punto di vista si abbandona all'arbitrio selvaggio delle invenzioni e delle asserzioni, a una presunzione di moralità, a un'arroganza di sentimento, a un divisare e raziocinare senza misura, che si proclama nel modo più energico contrario alla filosofia e ai filosofemi. La filosofia infatti non consente il semplice asserire, o inventarsi, o un arbitrario andirivieni di ragionamenti.

§ 78

L'*opposizione* tra un'immediatezza indipendente del contenuto o del sapere, e una mediazione altrettanto indipendente, inconciliabile con l'immediatezza, va anzitutto accantonata perché è un semplice *presupposto* e un'*asserzione* arbitraria. Così pure, entrando nella scienza, si devono eliminare tutti gli altri presupposti o pregiudizi, non importa se derivino dalla rappresentazione oppure dal pensiero; è soltanto nella scienza infatti che tutte le determinazioni devono venir sottoposte ad esame e si deve conoscere che cosa significhino e che cosa significhino le loro opposizioni.

Lo *scetticismo*, come una scienza negativa che si realizzi attraverso tutte le forme del conoscere, potrebbe presentarsi come un'introduzione in cui verrebbe esposta la nullità di tali presupposti. Ma questo sarebbe un metodo non solo poco gradevole, ma anche superfluo, perché il momento dialettico è esso stesso un momento essenziale della scienza affermativa come tosto sarà fatto notare. Del resto anche lo scetticismo troverebbe le forme finite in un modo soltanto empirico e non scientifico e le recepirebbe come date. L'esigenza di un tale scetticismo giunto a compimento coincide con quella che la scienza debba esser preceduta dal *dubbio totale*, cioè dalla completa *assenza di presupposti*. Il che si compie nella decisione di voler *pensare in modo puro*, una decisione presa mediante la libertà che astrae da tutto e coglie la sua astrazione pura, la semplicità del pensiero.

CONCETTO PIÙ PRECISO E DIVISIONE DELLA LOGICA

§ 79

L'*elemento logico* quanto alla forma ha tre lati: α) *il lato astratto o intellettivo*; β) *il lato dialettico o negativamente razionale*; γ) *il lato speculativo o positivamente razionale*.

Questi tre lati non costituiscono tre *parti* della logica, ma sono *momenti di ogni elemento logico-reale*, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale. Questi lati possono venir posti tutti insieme nel primo momento, quello *intellettivo*, e quindi tenuti separati l'uno dall'altro, ma allora non vengono considerati nella loro verità. – L'indicazione data qui delle determinazioni dell'elemento logico, così come la divisione, hanno soltanto un carattere anticipatorio e storico.

§ 80

α) Il pensiero come *intelletto* si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed essente per sé.

Aggiunta. Quando si parla del pensare in generale, o, più precisamente, del concepire, spesso si ha l'abitudine di tener presente soltanto l'attività dell'intelletto. Ora, è certamente vero che il pensiero dapprima è pensiero intellettivo, ma il pensiero non si ferma a questo, e il concetto non è una semplice determinazione dell'intelletto. L'attività dell'intelletto consiste in generale nel conferire al suo contenuto la forma dell'universalità e, precisamente, l'universale posto dall'intelletto è un universale astratto che, come tale, viene tenuto saldamente contrapposto al particolare, ma, in tal modo, viene al tempo stesso anche determinato a sua volta come particolare. In quanto l'intelletto opera nei confronti dei suoi oggetti separando e astraendo, è il contrario dell'intuizione immediata e della sensazione, che, come tale, ha interamente a che fare con il concreto e rimane ferma ad esso.

A quest'opposizione tra intelletto e sensazione si riferiscono quelle obiezioni, tanto spesso ripetute, che si sogliono avanzare nei confronti del

pensiero in generale; secondo tali obiezioni il pensiero sarebbe qualcosa di rigido e di unilaterale e nella sua coerenza porterebbe a risultati nocivi e distruttivi. A tali obiezioni, nella misura in cui sono giustificate per il loro contenuto, va anzitutto replicato che non sono pertinenti per il pensiero in generale, e, più esattamente, colgono nel segno solo nei confronti del pensiero intellettivo, ma non di quello razionale. Si può inoltre replicare che anzitutto anche al pensiero semplicemente intellettivo deve essere riconosciuto il suo diritto e il suo merito che consiste essenzialmente nel fatto che, tanto in campo teoretico, quanto anche in campo pratico, senza l'intelletto non si giunge a nulla di solido e di determinato. Per quanto riguarda anzitutto il conoscere, esso comincia cogliendo gli oggetti dati nelle loro distinzioni determinate, e così, per es. nell'osservazione della natura, vengono distinti elementi, forze, generi ecc. e vengono fissati per sé in questo loro isolamento. Il pensiero procede qui come intelletto e il suo principio è l'identità, la semplice relazione a sé. È sempre mediante quest'identità che, nel conoscere, il procedere da una determinazione all'altra è dapprima condizionato. Così, specialmente nella matematica, la grandezza è *quella* determinazione in cui si progredisce lasciando da parte ogni altra determinazione. Analogamente nella geometria si confrontano figure l'una con l'altra, in quanto se ne evidenzia l'elemento identico. Anche in altri campi del conoscere, come per es. nella giurisprudenza, si procede dapprima nell'identità. In quanto vi si traggono conclusioni da una determinazione all'altra, questo sillogizzare non è altro che un procedere secondo il principio di identità. – Come nel campo teoretico, anche in quello pratico non si può fare a meno dell'intelletto. Per agire è essenziale avere carattere, e un uomo di carattere è un uomo che ha intelletto, un uomo che come tale ha di mira scopi determinati e li persegue con fermezza. Chi vuole qualcosa di grande, come dice Goethe, deve necessariamente sapersi limitare[1]. Chi invece vuole tutto, in effetti non vuole nulla e non approda a nulla. Nel mondo c'è un'infinità di cose interessanti; la poesia spagnola, la chimica, la politica, la musica; tutto ciò è molto interessante, e non si può certo prendersela con chi se ne interessa; ma per realizzare qualcosa come individuo in una situazione determinata, bisogna per forza attenersi a qualcosa di determinato e non disperdere la

1. Si tratta della stessa massima che figura anche in una *Aggiunta* di E. Gans al § 13 della *Filosofia del diritto* (Hegel, III, 64-66, trad. it., p. 352) e che si trova in una poesia del 1802 intitolata *Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen*; ne riportiamo i versi finali nella traduzione di Ladislao Mittner: « Spiriti sfrenati tenderanno invano – verso la pura sublimità della perfezione. – Chi vuole creare una cosa grande – deve raccogliere con uno sforzo le proprie energie; – soltanto nella limitazione si rivela il maestro; – soltanto la legge ci può dare la libertà » (L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1964-71, 3 voll., vol. I, p. 552).

propria energia in molte direzioni. Lo stesso vale per ogni professione, nel senso che deve essere esercitata con l'intelletto. Così, per es., il giudice deve attenersi alla legge, pronunciare il suo giudizio in conformità ad essa, e non lasciarsi frenare o distrarre da questa o quella remora, né ammettere giustificazioni, ma procedere senza guardare né a destra né a sinistra. Inoltre l'intelletto in generale è un momento essenziale della cultura. Un uomo colto non si accontenta di cose vaghe e indeterminate, ma coglie gli oggetti nella loro salda determinatezza, mentre l'incolto ondeggia qua e là incerto, e spesso costa molta fatica intendersi con un uomo di tal genere sul tema del discorso e portarlo a tener saldamente presente il punto determinato che è in questione.

Mentre poi, secondo quanto prima si è spiegato, l'elemento logico in generale non va inteso soltanto come un'attività soggettiva, ma piuttosto come l'assolutamente universale e quindi, al tempo stesso, come l'assolutamente oggettivo, questo vale anche per l'intelletto come prima forma dell'elemento logico. L'intelletto va quindi considerato come corrispondente a quello che si chiama la *bontà* di Dio, nella misura in cui significa che le cose finite *sono*, che hanno una consistenza. Così, per es., nella natura si riconosce la bontà di Dio nel fatto che le diverse classi e i diversi generi, tanto degli animali, quanto delle piante, sono dotati di tutto ciò di cui hanno bisogno per conservarsi e per prosperare. Lo stesso vale anche per l'uomo, per gli individui e per interi popoli che, ugualmente, quanto è necessario alla loro sussistenza e al loro sviluppo, in parte lo trovano come dato immediatamente (per es. il clima, la natura e i prodotti del suolo, ecc.), e in parte lo possiedono come disposizione, talento ecc. Inteso in tal modo, l'intelletto si manifesta in tutti i campi del mondo oggettivo e appartiene essenzialmente alla perfezione di un oggetto il fatto che in esso faccia valere i suoi diritti il principio dell'intelletto. Così, per es., lo stato è imperfetto se in esso non si è ancora giunti a una distinzione determinata dei ceti e delle professioni, e se le funzioni politiche e dell'autorità, diverse quanto al concetto, non sono ancora costituite come organi particolari, come per es. accade nello sviluppo dell'organismo per quanto riguarda le diverse funzioni della sensazione, del movimento, della digestione ecc. – Da quanto sinora si è spiegato si deve desumere che anche in quei campi e in quelle sfere di attività che sembrano essere le più remote dall'intelletto secondo il comune modo di vedere, l'intelletto non può mancare e che, nella misura in cui manca, questo fatto va considerato come un difetto. Questo vale specialmente per l'arte, per la religione e per la filosofia. Così, per es., l'intelletto si mostra operante nell'arte, in quanto le diverse forme del bello, diverse secondo il concetto, vengono anche fissate ed esposte in questa loro distinzione. – Lo stesso vale anche per le singole opere d'arte. È proprio infatti della bellezza e della perfezione di una

composizione drammatica che i caratteri dei diversi personaggi siano sviluppati nella loro purezza e determinatezza e in modo tale che vengono esposti in modo chiaro e deciso i diversi scopi e interessi in gioco. – Per quanto riguarda poi il campo della religione, ad es. la superiorità della mitologia greca rispetto a quella nordica (anche a prescindere dalle altre differenze di contenuto e di concezione) consiste essenzialmente nel fatto che nella mitologia greca le singole figure della divinità sono state elaborate fino a giungere a una determinatezza plastica, mentre quelle della mitologia nordica sfumano l'una nell'altra, nella nebbia di una torbida indeterminatezza. Che, infine, anche la filosofia non possa fare a meno dell'intelletto, non merita quasi dirlo dopo tutti i chiarimenti dati sinora. La filosofia implica anzitutto che ciascuna nozione di pensiero venga intesa nella sua piena precisione e che non ci si accontenti del vago e dell'indeterminato.

Si suole anche dire che all'intelletto non è lecito andare troppo oltre e in quest'affermazione c'è qualcosa di giusto, e, precisamente, che l'elemento intellettivo non è un elemento ultimo, ma piuttosto è un elemento finito e di *tal specie* che, spinto all'estremo, si rovescia nel suo opposto. È tipico dei giovani muoversi disordinatamente in astrazioni, mentre l'uomo esperto della vita non si abbandona all'astratto *o - o*, ma si attiene al concreto.

§ 81

β) Il momento *dialettico* è il superarsi proprio di tali determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte.

1) Il momento dialettico, preso dall'intelletto come per sé separato, costituisce, specialmente nel suo manifestarsi nei concetti scientifici, lo *scetticismo*; lo scetticismo contiene la semplice negazione come risultato del momento dialettico. 2) La dialettica viene usualmente considerata come un'arte estrinseca che arbitrariamente porta confusione in concetti determinati e produce una semplice *apparenza* di *contraddizioni* in essi, in modo che non queste determinazioni, ma quest'apparenza sarebbero un nulla e l'intellettivo invece sarebbe il vero. Spesso la dialettica è anche nient'altro che una sorta di altalena soggettiva di ragionamenti che vanno su e giù e dove manca ogni contenuto effettivo e la nudità viene nascosta semplicemente dalla sottigliezza che

produce un tale raziocinare. – Nella sua determinatezza peculiare la dialettica è piuttosto la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale. La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinatezza isolata e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata. La dialettica invece è questo *immanente* oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione. Ogni finito è il superare se stesso. La dialettica è quindi l'anima motrice del procedere scientifico ed è il principio mediante il quale soltanto il contenuto della scienza acquista *un nesso immanente o una necessità*, così come in esso in generale si trova la vera elevazione, non estrinseca, al di là del finito.

Aggiunta n. 1. È di somma importanza cogliere e conoscere adeguatamente l'elemento dialettico, che è in generale il principio di ogni movimento, di ogni vita e di ogni impegno attivo nella realtà effettiva. Così pure l'elemento dialettico è anche l'anima di ogni conoscenza veramente scientifica. Nella nostra coscienza comune il non fermarsi alle determinazioni astratte dell'intelletto appare come semplice equità secondo il detto: « vivere e lasciar vivere », in modo che valga l'una cosa e *anche* l'altra. Ma, più esattamente, le cose stanno così: il finito non viene semplicemente limitato dal di fuori, ma, mediante la sua propria natura, si supera e passa mediante se stesso nel suo contrario. Così, per es., si dice che l'uomo è mortale, e si considera poi il morire come qualcosa che ha il suo fondamento soltanto in circostanze esterne; secondo questo modo di considerare, l'esser vivente e l'esser *anche* mortale sono due proprietà particolari dell'uomo. Ma il vero modo di vedere sta nel comprendere che la vita come tale porta in sé il germe della morte e che, in generale, il finito si contraddice in se stesso e quindi si supera. – La dialettica poi non va affatto confusa con la semplice *sofistica*, la cui essenza consiste proprio nel far valere per sé determinazioni unilaterali e astratte nel loro isolamento, via via secondo l'interesse dell'individuo e nella sua situazione particolare. Così, per es., rispetto all'agire è un momento essenziale che io esista ed abbia i mezzi per l'esistenza. Ma se poi accentuo per sé questo lato, questo principio del mio benessere, e ne ricavo la conseguenza che posso rubare o tradire la mia patria, questa è una sofisticheria. Così pure nel mio agire è un principio essenziale la mia libertà soggettiva, *nel senso* che in quello che faccio ci metto il mio discernimento e la mia

convinzione. Ma se ragiono *soltanto* in base a questo principio, di nuovo si ha unicamente una sofisticheria e tutti i princìpi dell'eticità se ne vanno a gambe all'aria. – La dialettica è essenzialmente diversa da tal modo di agire, perché la dialettica tende a considerare le cose in sé e per sé, e di qui risulta subito la finitezza delle determinazioni unilaterali dell'intelletto. – Del resto la dialettica in filosofia non è niente di nuovo. Tra gli antichi Platone viene chiamato l'inventore della dialettica, e certo a buon diritto, nella misura in cui la dialettica si presenta per la prima volta nella filosofia platonica in forma libera e scientifica, e, quindi, al tempo stesso oggettiva. In Socrate l'elemento dialettico, in coerenza con il carattere generale del suo filosofare, si configura ancora in modo prevalentemente soggettivo, e cioè come *ironia*. Socrate ha rivolto anzitutto la sua dialettica contro la coscienza comune, e poi specialmente contro i sofisti. Nel suo dialogo Socrate di solito faceva finta di volersi informare in modo più preciso circa l'argomento in questione, rivolgendo in proposito domande di ogni genere e conduceva così i suoi interlocutori all'opposto di quello che dapprima loro era parso giusto. Così, per es., se i sofisti chiamavano se stessi maestri, Socrate, attraverso una serie di domande, portava il sofista Protagora a dover ammettere che l'imparare è sempre soltanto ricordare. – Platone poi, nei suoi dialoghi più rigorosamente scientifici, mediante una trattazione dialettica mostra in generale la finitezza di tutte le determinazioni fisse dell'intelletto. Così, per es., nel *Parmenide* [1] deriva dall'uno il molteplice, e mostra come ciononostante il molteplice consista solo nel determinarsi come uno. Questa è la grandezza della trattazione platonica della dialettica. – Nei tempi più recenti è stato soprattutto Kant a richiamare l'attenzione sulla dialettica e a rimetterla nel dovuto onore, e questo, precisamente, sviluppando, nel modo già discusso (§ 48), le cosiddette antinomie della ragione, dove non si tratta affatto di un semplice andirivieni di argomenti né di un procedimento semplicemente soggettivo, ma piuttosto di mostrare come ogni determinazione astratta dell'intelletto, presa soltanto così come si dà essa stessa, si rovescia immediatamente nel suo opposto. – Ora, per quanto l'intelletto di solito recalcitri nei confronti della dialettica, non si deve pensare affatto che la dialettica sia qualcosa di presente solo alla coscienza filosofica, ma piuttosto il procedimento dialettico si trova già in ogni altra forma di coscienza e

1. Si ricordi che già nello scritto sul rapporto dello scetticismo con la filosofia del 1802 Hegel aveva affermato che proprio il *Parmenide* costituisce il più alto documento dell'autentico scetticismo, ossia di quello scetticismo che non si costituisce come sistema particolare, ma è il momento negativo della conoscenza dell'assoluto e presuppone immediatamente la ragione come suo lato positivo (HEGEL, GW, IV, 207 e 212, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, 78 e 87).

nell'esperienza generale. Tutto ciò che ci circonda può essere considerato come un esempio della dialettica. Noi sappiamo che ogni finito, invece di essere un termine fisso e ultimo, è piuttosto mutevole e transeunte, e questo non è altro che la dialettica del finito, mediante la quale il finito, in quanto in sé è l'altro di sé, viene spinto anche oltre quello che è immediatamente e si rovescia nel suo opposto. Se prima (§ 80) si è detto che l'intelletto va considerato come quello che è contenuto nella rappresentazione della *bontà* di Dio, ora va osservato, a proposito della dialettica, nello stesso senso (oggettivo) che il suo principio corrisponde alla *potenza* di Dio. Noi diciamo che tutte le cose (cioè ogni finito come tale) stanno sotto giudizio, e quindi abbiamo l'intuizione della dialettica come potenza universale irresistibile davanti alla quale nulla, per quanto possa anche ritenersi sicuro e fisso, può resistere. Ma con questa determinazione non si è ancora certamente esaurita la profondità dell'essenza divina, il concetto di Dio; ma certo essa costituisce un momento essenziale in ogni coscienza religiosa. – Inoltre la dialettica si fa poi valere anche in tutti gli altri campi particolari e in tutte le configurazioni particolari del mondo naturale e spirituale. Così, per es., nel movimento dei corpi celesti un pianeta ora si trova in un certo luogo, ma ha anche in sé la proprietà di essere in un altro luogo, ed attua questo suo essere altro in quanto si muove. Così pure gli elementi fisici mostrano di essere dialettici e il processo metereologico è la manifestazione della loro dialettica. È questo stesso principio a costituire il fondamento di tutti i rimanenti processi della natura mediante i quali la natura viene spinta oltre se stessa. Per quel che riguarda il presentarsi della dialettica nel mondo spirituale, e più esattamente nel campo del diritto e dell'eticità, basta qui ricordare come, secondo l'esperienza generale, l'estremo di una condizione o di un'azione suole rovesciarsi nel suo opposto, e questa dialettica viene poi anche variamente riconosciuta nei proverbi. Così, per es., si dice *summum jus, summa injuria*, per dire che il diritto astratto portato al suo estremo si rovescia nel contrario del diritto. Così pure è noto che in campo politico gli estremi dell'anarchia e del dispotismo sono soliti portare reciprocamente l'uno all'altro. La coscienza della dialettica nel campo dell'eticità nella sua figura individuale la troviamo in proverbi ben noti come: « chi troppo sale, precipitosamente cade », « chi troppo assottiglia, si scavezza » ecc. – Anche la sensazione, tanto quella corporea, quanto quella spirituale, ha la sua dialettica. È noto che gli estremi del dolore e della gioia passano l'uno nell'altro; il cuore gonfio di gioia si sfoga in lacrime, e la più profonda tristezza in certe circostanze si manifesta con il sorriso.

Aggiunta n. 2. Lo scetticismo non deve essere considerato semplicemente come una dottrina del dubbio, ma piuttosto lo scetticismo è assolu-

tamente certo del fatto suo, cioè della nullità di ogni finito. Chi soltanto dubita, ha ancora la speranza che il suo dubbio possa venire risolto e che l'uno o l'altro termine determinato tra cui oscilla, risulti essere qualcosa di saldo e di vero. Al contrario l'autentico scetticismo è la completa disperazione [1] rispetto ad ogni termine fisso dell'intelletto, e lo stato d'animo che ne risulta è quello dell'imperturbabilità e dell'acquetarsi in sé. Questo è l'elevato, antico scetticismo quale troviamo esposto soprattutto in Sesto Empirico e quale è stato sviluppato nella tarda romanità, come complemento dei sistemi dogmatici degli stoici e degli epicurei. Con quest'antico, elevato scetticismo non va confuso lo scetticismo più recente già prima menzionato (§ 39), in parte precedente la filosofia critica, e in parte derivante da essa; uno scetticismo che consiste soltanto nel negare la verità e la certezza del soprasensibile e nel definire, invece, il sensibile dato nella sensazione immediata come ciò a cui ci dobbiamo attenere.

Se, del resto, ancor oggi lo scetticismo è spesso considerato come un nemico invincibile di ogni sapere positivo in generale, e quindi anche della filosofia, in quanto la filosofia ha a che fare con la conoscenza positiva, si deve invece notare che in effetti è soltanto il pensiero finito, astrattamente intellettivo, che deve temere lo scetticismo e che non può contrastarlo, mentre la filosofia contiene lo scetticismo in sé come un momento, cioè come il momento dialettico. Ma la filosofia non si ferma poi al risultato soltanto negativo della dialettica, come avviene nel caso dello scetticismo. Lo scetticismo misconosce il proprio risultato, in quanto lo tiene fermo come semplice negazione, cioè come negazione astratta. In quanto la dialettica ha come proprio risultato il negativo, questo, precisamente come risultato, è al tempo stesso il positivo, poiché contiene ciò da cui risulta, come superato in sé e non è senza di esso. Questa poi è la determinazione fondamentale della terza forma dell'elemento logico, e cioè dello *speculativo* o del positivamente razionale.

§ 82

γ) L'*elemento speculativo* o *positivamente razionale* coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro.

1. Sul carattere autenticamente filosofico e non psicologico di questa « disperazione », si vedano le considerazioni hegeliane nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia* (HEGEL, GW, IX, 56, *La fenomenologia dello spirito*, I, 69-70).

1) La dialettica ha un risultato *positivo*, perché ha un *contenuto determinato*, o perché il suo risultato veramente non è *il nulla vuoto, astratto*, ma la negazione di *certe determinazioni* che sono contenute nel risultato proprio perché questo non è un *nulla immediato*, ma un risultato. 2) Quest'elemento razionale perciò, per quanto sia un elemento pensato, anche astratto, è al tempo stesso un *concreto*, perché non è unità *semplice, formale*, ma unità di *determinazioni distinte*. La filosofia quindi non ha per nulla a che fare con semplici astrazioni o con nozioni formali, ma soltanto con nozioni concrete. 3) Nella logica speculativa è contenuta la semplice *logica dell'intelletto* e può esserne subito ricavata; per farlo basta tralasciarne l'elemento dialettico e razionale; così tale logica diventa quello che è la *logica usuale*, una *storia* (*Historie*) di determinazioni di pensiero variamente raccolte che nella loro finitezza valgono come qualcosa di infinito.

Aggiunta. Quanto al *contenuto* l'elemento razionale è così poco semplice proprietà della filosofia che si deve dire piuttosto che c'è per tutti gli uomini a qualsiasi livello di educazione e di sviluppo culturale essi si trovino; in questo senso giustamente si è definito da sempre l'uomo come essere razionale. Il modo empiricamente generale in cui il razionale è oggetto del sapere, è anzitutto quello del pregiudizio e della presupposizione, e il carattere del razionale, secondo quanto sopra si è spiegato, (§ 45) è, in generale, quello di essere un incondizionato e quindi qualcosa che contiene in se stesso la propria determinatezza. In questo senso, prima di ogni altra cosa, oggetto del sapere dell'uomo è il razionale, in quanto oggetto del suo sapere è Dio e lo è come ciò che è assolutamente determinato da sé. Così pure il sapere che un cittadino ha della sua patria e delle sue leggi è un sapere del razionale, nella misura in cui esse valgono per lui come qualcosa di incondizionato e insieme di universale, a cui deve assoggettarsi con il suo volere individuale; nello stesso senso già il sapere e il volere del fanciullo è razionale, in quanto sa il volere dei suoi genitori e lo vuole.

Inoltre lo *speculativo* in generale non è altro che il razionale (precisamente il positivamente razionale) in quanto viene *pensato*. Nella vita comune si suole usare il termine: *speculazione* in un senso molto vago e insieme subordinato, come quando per es. si parla di speculazioni matrimoniali o commerciali, e si intende così che, da un lato, si deve andare oltre l'immediatamente dato e, dall'altro, che il contenuto di tali specula-

zioni è anzitutto qualcosa di soltanto soggettivo che tuttavia non deve rimanere tale, ma deve essere realizzato o tradotto nell'oggettività.

Anche a proposito di questo uso comune del termine speculazione va ripetuto quanto si è detto precedentemente, aggiungendovi l'ulteriore osservazione che, molte volte, anche quelli che considerano di appartenere già alla cerchia degli uomini più dotti, parlano della speculazione anche esplicitamente nel senso di qualcosa di *semplicemente* soggettivo, nel modo cioè per cui una certa concezione di situazioni o rapporti naturali e spirituali può certamente essere molto bella e giusta, se presa da un punto di vista soltanto speculativo, ma si trova in contrasto con l'esperienza e non si può ammettere che corrisponda alla realtà effettiva. Al contrario va detto che l'elemento speculativo nel suo vero senso non è né provvisoriamente, né definitivamente, qualcosa di soltanto soggettivo, ma, piuttosto, espressamente ciò che contiene in sé come superate quelle opposizioni a cui si ferma l'intelletto (e quindi anche l'opposizione tra *soggettivo* e *oggettivo*) e proprio così mostra di essere come concreto e come totalità. Un contenuto speculativo perciò non può neppure essere espresso in una proposizione unilaterale. Se, per es., diciamo che l'assoluto è l'unità di soggettivo e oggettivo, questo è certamente esatto, ma unilaterale, in quanto così viene soltanto espressa l'*unità* e posto l'accento su di essa, mentre, in effetti, il soggettivo e l'oggettivo sono non soltanto identici, ma anche distinti.

A proposito del significato dello speculativo si deve ancora ricordare che per speculativo va inteso quello che in altri tempi, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, soleva essere definito *mistico*. Quando oggi si parla di mistico, in generale lo si fa nel senso di considerare questo termine come equivalente a misterioso e incomprensibile, e questo misterioso e incomprensibile viene poi, a seconda della diversità della propria formazione e della propria indole, considerato dall'uno come l'autentico e il vero, e dall'altro come superstizione e illusione. A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte. Se poi quelli che riconoscono come vero ciò che è mistico, si limitano a considerarlo come qualcosa di assolutamente misterioso, questo significa semplicemente da parte loro affermare che il pensare consiste semplicemente nel porre astrattamente l'identità e, quindi, per giungere alla verità, sarebbe necessario rinunciare al pensiero; come anche spesso si suol dire che la ragione dovrebbe essere tenuta prigioniera. Ora, come abbiamo visto, il pensiero intellettivo astratto è così poco qualcosa di fisso

e di ultimo che piuttosto si mostra come il continuo superare se stesso e rovesciarsi nel suo opposto; il razionale come tale invece consiste nel contenere gli opposti in sé come momenti ideali (*ideell*). Tutto il razionale quindi va definito al tempo stesso come mistico, il che significa soltanto che va oltre l'intelletto, ma per nulla affatto che debba essere considerato come inaccessibile e incomprensibile al pensiero.

§ 83

La logica si divide in tre parti:

I. *La dottrina dell'essere*
II. *La dottrina dell'essenza*
III. *La dottrina del concetto e dell'idea*

che sono la dottrina del pensiero:

I. nella sua *immediatezza* – il *concetto in sé*.
II. nella sua *riflessione* e *mediazione* – l'*esser per sé* e l'*apparire* del concetto.
III. nel suo *esser tornato in sé* e nel *suo essere-presso-di-sé sviluppato* –, il concetto *in sé* e *per sé*.

Aggiunta. La divisione della logica qui addotta, proprio come l'intera discussione del pensiero sin qui svolta, vanno considerate come una semplice anticipazione, e la sua giustificazione e dimostrazione può risultare soltanto dalla completa trattazione del pensiero; in filosofia infatti dimostrare vuol dire mostrare come l'oggetto si fa quello che è mediante sé e muovendo da sé. – Il rapporto in cui stanno tra di loro i tre gradi principali del pensiero e dell'idea logica qui nominati va inteso, in generale, nel senso che il *concetto* è il vero, e più precisamente, è la verità dell'*essere* e dell'*essenza*; essere ed essenza a loro volta, tenuti fissi nel loro isolamento, vanno quindi considerati al tempo stesso come non veri, – l'*essere*, perché è ancora soltanto l'*immediato*, l'*essenza*, perché è ancora soltanto il *mediato*. Qui si potrebbe anzitutto porre la domanda perché, se le cose stanno in questi termini, si inizi dal non vero, e non subito dal vero. La risposta è che la verità, proprio come tale, deve *inverarsi*, e che tale inveramento nell'ambito della logica consiste proprio nel fatto che il concetto si mostra come mediato da sé e con se stesso, e, al tempo stesso, come veramente immediato. Questo rapporto dei tre gradi dell'idea logica si mostra in figura concreta e reale in quanto Dio, che è la verità, viene conosciuto da noi in questa sua verità, cioè come spirito assoluto, solo nella misura in cui riconosciamo al tempo stesso come non vero il mondo da lui creato, la natura e lo spirito finito nella loro distinzione da Dio.

PRIMA SEZIONE DELLA LOGICA

LA DOTTRINA DELL'ESSERE

§ 84

L'essere è il concetto soltanto *in sé*; le sue determinazioni sono come *essenti*; nella loro distinzione si trovano reciprocamente di fronte come *altre* e la loro ulteriore determinazione (la forma del momento dialettico) è un *passare in altro*. In questo procedere nella determinazione il concetto essente *in sé* insieme *si espone*, e quindi si dispiega, e, al tempo stesso, l'essere *va in sé*, si approfondisce in se stesso. Il dispiegarsi del concetto nella sfera dell'essere diventa la totalità dell'essere, allo stesso modo che l'immediatezza dell'essere o la forma dell'essere come tale viene superata.

§ 85

L'essere stesso, altrettanto come le successive determinazioni non solo dell'essere, ma le determinazioni logiche in generale, possono essere considerati come definizioni dell'assoluto, come *le definizioni metafisiche di Dio*; più precisamente, tuttavia, questo vale sempre soltanto per la prima determinazione semplice di una sfera, e poi per la terza, quale ritorno dalla differenza alla relazione semplice a sé. Infatti definire Dio metafisicamente vuol dire esprimere la sua natura in *termini di pensiero* come tali; ma la logica abbraccia tutti i termini di pensiero, quali sono ancora nella forma di termini di pensiero. Invece le *seconde* determinazioni, in quanto sono una sfera nella sua *differenza*, sono definizioni del *finito*. Ma se si adoperasse la forma delle definizioni questo comporterebbe l'interferenza di un sostrato rappresentativo; infatti anche l'*assoluto*, in quanto deve esprimere Dio nel

senso e nella forma del pensiero, rispetto al suo predicato, all'espressione determinata ed effettivamente reale nel pensiero, rimane soltanto una nozione *opinata*, un sostrato per sé indeterminato. Siccome la nozione, la Cosa della quale soltanto qui si tratta, è contenuta unicamente nel predicato, la forma della proposizione, come pure quel soggetto, sono qualcosa di completamento superfluo (confronta il § 31, e, più avanti, il capitolo sul giudizio).

Aggiunta. Ogni sfera dell'idea logica si mostra come una totalità di determinazioni e come un'esposizione dell'assoluto. Così pure l'essere che contiene in sé i tre gradi della *qualità*, della *quantità* e della *misura*. La *qualità* è dapprima la determinatezza identica all'essere, per cui qualcosa cessa di essere quello che è, se perde la sua qualità. La *quantità* è invece la determinatezza esterna e indifferente all'essere. Così, per es., una casa rimane una casa, non importa se sia grande o piccola, e il rosso rimane rosso, non importa se sia più chiaro o più scuro. Il terzo grado dell'essere, la *misura*, è l'unità dei due primi gradi, cioè la quantità qualitativa. Tutte le cose hanno la loro misura, cioè sono determinate quantitativamente; l'avere questa o quella grandezza è per loro indifferente, ma, al tempo stesso, anche questa indifferenza della grandezza ha un suo limite, superato il quale, per eccesso o per difetto, le cose cessano di essere quello che erano. Così dalla misura risulta il procedere alla seconda sfera principale dell'idea, cioè all'*essenza*.

Le tre forme dell'essere di cui qui si è parlato sono le più povere, cioè le più astratte, proprio perché sono le prime. La coscienza immediata, sensibile, in quanto insieme opera come pensiero, è limitata alle determinazioni astratte della qualità e della quantità. Di solito questa coscienza sensibile viene considerata la forma di coscienza più concreta, e quindi, al tempo stesso, come la più ricca; ma lo è soltanto quanto al materiale, mentre, al contrario, rispetto al suo contenuto di pensiero, in effetti è la più povera e la più astratta.

A
QUALITÀ
a. Essere

§ 86

L'*essere puro* costituisce l'inizio, perché l'essere è tanto puro pensiero, quanto l'immediato indeterminato, semplice, e il primo

inizio non può essere qualcosa di mediato e che abbia qualche ulteriore determinazione.

Tutti i dubbi e i richiami che possono essere addotti contro il dare inizio alla scienza con l'*essere* astratto e vuoto, vengono a cadere non appena si abbia consapevolezza di cosa implica la natura dell'inizio. L'essere può venir definito come Io = Io, come l'*indifferenza* o *identità assoluta*. Dato il bisogno di iniziare o con qualcosa di assolutamente *certo*, cioè con la certezza di se stesso, oppure con una definizione o intuizione del *vero assoluto*, queste o altre simili forme possono esser considerate come se dovessero essere necessariamente le prime. Tuttavia, proprio in quanto all'interno di ciascuna di queste forme vi è già *mediazione*, queste forme non sono veramente le prime; la mediazione infatti è un aver oltrepassato un primo momento in direzione di un secondo e un venir fuori da termini distinti. Se l'Io = Io o anche l'intuizione intellettuale vengono veramente presi come ciò che soltanto può essere primo, in questa prima e pura immediatezza non vi è altro che l'*essere*, così come, viceversa, l'essere puro, una volta considerato non più come questo essere astratto, ma come l'essere che contiene in sé la mediazione, è puro pensiero o intuizione pura.

Se l'*essere* viene enunciato come predicato dell'assoluto, ne risulta questa prima definizione: *l'assoluto è l'essere*. Questa definizione è (nel pensiero) la definizione assolutamente iniziale, la più astratta e la più misera. È la definizione data dagli *Eleati*, ma insieme è anche il principio ben noto che *Dio è il complesso di tutte le realtà*. Questo vuol dire, cioè, che si deve astrarre dalla limitatezza inerente ad ogni realtà, in modo che Dio soltanto sia ciò che vi ha di *reale* in ogni realtà, sia l'*ente realissimo*. In quanto la realtà contiene già una riflessione, questo trova espressione in modo più immediato in quello che Jacobi dice a proposito del Dio di Spinoza, cioè che quel Dio è il principio dell'*essere in ogni esistenza*[1].

1. F. H. JACOBI, *Werke*, cit., vol. IV, 1, p. 87 e vol. IV, 2, p. 125, trad. it. cit., pp. 82 e 220.

Aggiunta n. 1. Quando si comincia a pensare, non c'è altro che il pensiero nella sua pura assenza di determinazioni; perché vi sia determinazione è necessario infatti che vi sia da una parte un termine, e dall'altra l'altro; ma all'inizio non abbiamo ancora nessun « altro ». Ciò che è privo di determinazioni, come appunto il termine iniziale con cui abbiamo qui a che fare, è l'immediato, non è l'assenza di determinazioni mediata, non è il superamento di ogni determinatezza, ma è l'immediatezza dell'assenza di determinazioni, è l'assenza di determinazioni anteriore ad ogni determinatezza, è ciò che è privo di determinazioni come termine primissimo. Ma noi chiamiamo questo termine l'essere. L'essere di cui qui si parla non è qualcosa di cui si possa avere sensazione, intuizione o rappresentazione, ma è il pensiero puro, e, come tale, costituisce l'inizio. Anche l'essenza è qualcosa privo di determinazioni, ma è quel privo di determinazioni che include già in sé la determinazione come qualcosa di superato, proprio in quanto è passato attraverso la mediazione.

Aggiunta n. 2. Noi troviamo i diversi gradi dell'idea logica nella storia della filosofia nella figura dei sistemi filosofici che compaiono l'uno dopo l'altro e ciascuno dei quali ha come suo fondamento una definizione particolare dell'assoluto. Proprio come il dispiegarsi dell'idea logica si mostra come un procedere dall'astratto al concreto, anche nella storia della filosofia i primi sistemi sono i più astratti, e quindi anche i più poveri. Ma il rapporto tra i sistemi filosofici precedenti e quelli successivi in generale è identico al rapporto tra i gradi precedenti e quelli successivi dell'idea logica, ed è precisamente un rapporto per cui i successivi contengono in sé i precedenti come superati. Questo è il vero significato di quella confutazione di un sistema filosofico mediante l'altro, o, più esattamente, del precedente mediante il successivo, che si verifica nella storia della filosofia e che tanto spesso viene fraintesa. Quando si parla di confutazione di una filosofia si è soliti intenderla dapprima soltanto in un senso astrattamente negativo, come se la filosofia confutata non avesse più alcun valore affatto, fosse accantonata e liquidata. Se le cose stessero così, lo studio della storia della filosofia sarebbe un lavoro assolutamente ingrato, giacché questo studio insegna che tutti i sistemi filosofici comparsi nel corso del tempo hanno trovato la loro confutazione. Ma proprio come si ammette che tutte le filosofie sono state confutate, così si deve necessariamente anche affermare che nessuna filosofia è stata confutata e neppure può essere confutata. Affermazione quest'ultima che vale per due rispetti: anzitutto, in quanto ogni filosofia che merita tale nome ha come suo contenuto l'idea in generale; in secondo luogo, in quanto ogni sistema filosofico va considerato come l'esposizione di un momento particolare o di un grado particolare nel processo di sviluppo dell'idea. Confutare una filo-

sofia vuol dire dunque soltanto che il suo limite è stato varcato e che il suo principio determinato viene deposto a momento ideale. La storia della filosofia, quindi, per quanto riguarda il suo contenuto essenziale, non ha a che fare con il passato, ma con l'eterno e con l'assolutamente presente, e, per quanto riguarda i suoi risultati, va paragonata non a una galleria di aberrazioni dello spirito umano, ma piuttosto a un Pantheon di figure divine. Queste figure divine poi sono i diversi gradi dell'idea, quali compaiono l'uno dopo l'altro nello sviluppo dialettico. Se poi spetta alla storia della filosofia mostrare più precisamente in che misura quello sviluppo del suo contenuto che vi si attua, da una parte coincida con lo sviluppo dialettico dell'idea logica pura, ma dall'altra se ne discosti, qui invece basta accennare al fatto che l'inizio della logica è identico a quello della storia vera e propria della filosofia. Tale inizio lo troviamo nella filosofia eleatica e, più precisamente, nella filosofia di Parmenide, che intende l'assoluto come l'essere quando dice: soltanto l'essere è, e il nulla non è. Questo va considerato come l'inizio vero e proprio della filosofia, perché la filosofia in generale è un conoscere mediante il pensiero, e qui per la prima volta il pensiero puro è stato affermato ed è divenuto oggetto a se stesso [1].

Certo, gli uomini hanno pensato fin dall'inizio, perché soltanto mediante il pensiero gli uomini si distinguono dagli animali; ma ci sono voluti millenni, prima che si giungesse a cogliere il pensiero nella sua purezza e a coglierlo, al tempo stesso, come ciò che è assolutamente oggettivo. Gli Eleati sono famosi per l'arditezza del loro pensiero; ma spesso a quest'ammirazione astratta si accompagna il rilievo che questi filosofi sarebbero però andati troppo oltre, avendo riconosciuto soltanto l'essere come vero, ed avendo negato ogni verità a tutto ciò che costituisce altrimenti l'oggetto della nostra coscienza. Ora, è certamente vero che non è lecito fermarsi all'essere puro e semplice; ma è assurdo considerare ogni altro contenuto della nostra coscienza come qualcosa che, per così dire, si trovi *accanto* e *al di fuori* dell'essere o, ancora, come qualcosa che soltanto *c'è anche*. Al contrario, il vero rapporto consiste nel fatto che l'es-

1. Per questa concezione della corrispondenza tra il dispiegarsi dell'idea logica e lo sviluppo della storia della filosofia si vedano in generale le parti introduttive alle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Una volta chiarita e ribadita tale corrispondenza, come è fatto appunto in questa *Aggiunta*, è evidente che si potranno via via utilizzare le *Lezioni sulla storia della filosofia* per una migliore comprensione delle posizioni filosofiche a cui viene fatto riferimento, come qui per Parmenide. Tuttavia, per non appesantire il testo con note generiche, considereremo ormai scontato tale criterio di lettura, e quindi indicheremo i riferimenti solo là dove si tratta di concetti o termini o problemi particolari per i quali può essere necessaria o opportuna una esplicita integrazione mediante le *Lezioni sulla storia della filosofia*.

sere come tale non è qualcosa di fisso e di ultimo, ma piuttosto si rovescia dialetticamente nel suo opposto, opposto che, preso anch'esso nella sua immediatezza, è il *nulla*. Rimane dunque stabilito che l'essere è il primo pensiero puro, e ogni altro termine, poi, con cui si voglia cominciare (sia l'Io = Io, l'indifferenza assoluta o Dio stesso) è dapprima qualcosa di soltanto rappresentato e non pensato, e, quanto al suo contenuto di pensiero, è proprio soltanto l'essere.

§ 87

Questo essere puro è poi l'*astrazione pura*, quindi l'*assolutamente negativo* che, preso anch'esso nella sua immediatezza, è il *nulla*.

1) Di qui è scaturita la seconda definizione dell'assoluto, per cui l'assoluto è il *nulla*; in effetti, tale definizione è implicita nel dire che la cosa in sé è l'indeterminato, è ciò che non ha assolutamente forma e quindi contenuto; – o anche nel dire che Dio è *soltanto* l'*ente supremo*, e, oltre a ciò, non è nulla; in tal modo si parla di Dio proprio come della stessa negatività; il nulla di cui i *buddisti* fanno il principio di tutto, come pure il fine ultimo e lo scopo di tutto, è questa stessa astrazione [1]. – 2) Se l'opposizione è espressa in questa immediatezza come opposizione tra *essere* e *nulla*, sembra anche troppo evidente che tale opposizione non sussiste affatto, per cui si dovrebbe piuttosto tentare di fissare l'essere e preservarlo dal passare in altro. Se ci si pone dal punto di vista del riflettere, a questo proposito deve perciò necessariamente venir in mente di cercare per l'essere una salda determinazione mediante la quale l'essere sarebbe distinto dal nulla. Lo si intende così, per es., come ciò che permane in ogni mutamento, come la *materia* infinitamente determinabile e così via; oppure, anche senza il riflettere, come una qualsiasi *singola* esistenza, cioè come il primo elemento sensibile o spirituale che sembri adatto. Ma tutte queste ulteriori determinazioni più concrete non lasciano più l'essere nella condizione di *essere puro*, quale è qui immediatamente

1. Cfr. HEGEL, XV, 403-4, *Lezioni sulla filosofia della religione*, I, 448-49.

nell'inizio. Soltanto in questa pura indeterminatezza e per questa pura indeterminatezza l'essere è *nulla* – è un *ineffabile*; la sua distinzione dal nulla è una semplice *opinione*. – Tutto sta precisamente nell'aver coscienza di che cosa sono questi inizi, e cioè che non sono altro che queste due vuote astrazioni, ciascuna delle quali è tanto vuota quanto l'altra; l'*impulso* a trovare nell'essere, o in entrambi i termini, un significato saldo è proprio quella *necessità* stessa che porta l'essere e il nulla a andare oltre e dà loro un significato vero, ossia concreto. Questo procedere oltre è l'attuazione della logica ed è il processo che andrà esponendosi nel prosieguo. Il *riflettere* (*Nachdenken*) che *trova* per essi determinazioni più profonde è il pensiero logico mediante il quale tali determinazioni si producono in un modo non soltanto contingente, ma necessario. – Ogni significato successivo, acquisito da quei termini, va quindi considerato soltanto come una *determinazione più precisa* e una *definizione più vera* dell'*assoluto*; allora non si ha più una vuota astrazione come l'essere e il nulla, ma piuttosto qualcosa di concreto in cui essere e nulla si trovano come momenti. – La forma suprema del nulla per sé sarebbe la *libertà*, ma essa è la negatività in quanto si approfondisce in sé fino alla suprema intensità ed è essa stessa affermazione, e, propriamente, affermazione assoluta.

Aggiunta. *Essere* e *nulla* devono dapprima essere soltanto distinti, cioè la loro distinzione dapprima è soltanto *in sé*, ma non è ancora *posta*. Quando parliamo in generale di una distinzione, abbiamo *due termini*, a ciascuno dei quali spetta una determinazione che non si trova nell'altro. Ora, l'essere è proprio ciò che è assolutamente privo di determinazioni, e anche il nulla è la medesima assenza di determinazioni. La loro distinzione è quindi soltanto una distinzione opinata, una distinzione astratta che, allo stesso tempo, non è una distinzione. In ogni altro caso, quando c'è una distinzione, abbiamo sempre anche qualcosa di comune che comprende in sé i distinti. Se, per es., parliamo di due generi diversi, il genere è il loro elemento comune. Così pure diciamo: ci sono essenze naturali e spirituali; in tal caso l'essenza è ciò che spetta ad entrambi. Nel caso dell'essere e del nulla la loro distinzione consiste nella sua mancanza di un punto di appoggio, e proprio perciò non è una distinzione, perché entrambe le determinazioni sono qui la medesima mancanza di un punto di

appoggio. Se poi si volesse dire che essere e nulla sono entrambi termini di pensiero, e quindi il pensiero è l'elemento comune ad entrambi, si trascurerebbe il fatto che l'essere non è una nozione particolare, determinata, ma, piuttosto, ancora del tutto indeterminata, e proprio per questo indistinguibile dal nulla. – È pur vero poi che l'essere viene talvolta rappresentato come la ricchezza assoluta e il nulla come la povertà assoluta. Ma se consideriamo il mondo nella sua totalità e diciamo di esso che è il tutto, senz'aggiungere altro, allora tralasciamo ogni elemento determinato, ed abbiamo quindi al posto dell'assoluta pienezza soltanto il vuoto assoluto. Questo vale anche per la definizione di Dio come semplice essere, alla quale si contrappone con ugual diritto quella dei buddisti, secondo cui Dio è nulla e la cui coerenza porta anche a affermare che l'uomo diventa Dio in quanto annulla se stesso.

§ 88

Il *nulla*, viceversa, nella sua immediatezza, identità a se stesso, è anche la *stessa cosa* dell'*essere*. La verità dell'essere, come quella del nulla è quindi la loro *unità*, e questa unità è il *divenire*.

1) La proposizione « *l'essere e il nulla sono la stessa cosa* » appare tanto paradossale alla *rappresentazione* o all'intelletto da suscitare il sospetto che forse non se ne parli sul serio. In effetti si ha a che fare con l'impresa più ardua del pensiero, giacché l'essere e il nulla sono l'opposizione in tutta la sua *immediatezza*, senza che nell'uno sia già *posta* una determinazione che contenga la sua relazione all'altro. Ma essere e nulla *contengono* questa determinazione come si è mostrato nel paragrafo precedente, determinazione che è proprio la stessa in entrambi. La deduzione della loro unità è quindi interamente *analitica*; così pure l'intero procedere della filosofia in quanto è metodico, ossia è *necessario*, non è altro che il *porre* ciò che è già contenuto in un concetto. – Ma come l'unità dell'essere e del nulla, va *anche* affermata *la loro completa diversità* – l'uno *non* è quello che è l'altro. Ma siccome in questa sfera la distinzione non si è ancora determinata, essendo ancora l'essere e il nulla

l'immediato, tale distinzione, quale si trova nell'essere e nel nulla, è l'*ineffabile*, la semplice *opinione*.

2) Non è necessario impiegare troppo ingegno per mettere in ridicolo la proposizione che l'essere e il nulla sono la stessa cosa o, meglio, per addurre una serie di assurdità che – si afferma falsamente – sarebbero le logiche conseguenze ed applicazioni di quella proposizione; ne seguirebbe, ad es., che è lo stesso se la mia casa, il mio patrimonio, l'aria che respiro, questa città, il diritto, il sole, lo spirito, Dio, *siano* o *non siano*. In tali esempi vengono in parte introdotti surrettiziamente *scopi particolari*, come l'*utilità* che una cosa può avere *per me*, e poi si domanda se *a me* sia indifferente che la cosa utile sia o non sia. In effetti la filosofia è proprio la dottrina che ha lo scopo di liberare l'uomo da una serie infinita di scopi e di intenti finiti e di renderglieli indifferenti, sicché per lui sia di certo lo stesso se tali cose ci sono o non ci sono. Ma, in generale, quando si parla di un *contenuto*, vi è implicito un nesso con *altre* esistenze, con *altri* scopi ecc., che vengono *presupposti* come validi, e da *tali presupposti* viene fatto dipendere se l'essere o il non essere di *un contenuto determinato sia lo stesso* oppure *no*. Si sostituisce surrettiziamente una distinzione piena di *contenuti* alla vuota distinzione di essere e nulla. – In parte poi vengono posti sotto la semplice determinazione dell'*essere* o del non essere anche scopi in sé essenziali, esistenze assolute ed idee. Tali oggetti concreti sono ancora qualcosa di completamente diverso da *ciò che* soltanto *è* o *non è*; astrazioni povere, come l'essere e il nulla – ed esse sono le più povere di tutte, proprio perché sono soltanto le determinazioni iniziali – sono del tutto inadeguate alla natura di quegli oggetti. – Quando in generale viene introdotto surrettiziamente nell'essere e nel nulla qualcosa di concreto, allora questo modo sconsiderato di procedere porta come di consueto a rappresentarsi – e farne oggetto di discorso – qualcosa di completamente diverso da ciò che è in questione e che nel caso specifico è soltanto l'essere e il nulla.

3) È facile dire che non si *concepisce* l'unità dell'essere e del nulla. Il concetto di quell'unità però è stato precisato nei paragrafi precedenti, e non è null'altro di quanto è stato

precisato; concepire quell'unità, quindi, non significa altro che comprendere questo. Ma per concepire si intende anche qualcosa di più del concetto vero e proprio; si esige una consapevolezza più varia e più ricca, una rappresentazione per cui un tale concetto sia presentato come un caso concreto, familiare al pensiero nella sua prassi abituale. Ora, se il non poter concepire esprime soltanto la mancanza di abitudine a tener fermi pensieri astratti senza mescolarvi alcun elemento sensibile e a cogliere proposizioni speculative, allora non c'è altro da dire salvo che il sapere filosofico è certamente del tutto diverso dal sapere a cui siamo abituati nella vita comune e anche da quello dominante in altre scienze. Ma se il non poter concepire significa soltanto che non si è capaci di *rappresentarsi* l'unità dell'essere e del nulla, allora questo è tanto poco vero che piuttosto si può dire che tutti hanno un'infinità di rappresentazioni di tale unità; non avere tali rappresentazioni allora può voler dire soltanto che non si riconosce il concetto in questione in qualcuna di quelle rappresentazioni e non la si coglie come esempio di quella unità. L'esempio di tale unità più alla portata di tutti è il *divenire*. Tutti hanno una rappresentazione del divenire e ammetteranno pure che tale rappresentazione è *una*; inoltre ammetteranno che, analizzando tale rappresentazione, vi si trova contenuta la determinazione dell'*essere*, come pure quella di ciò che è assolutamente altro dall'essere, cioè del *nulla*; e, ancora, che queste due determinazioni si trovano indivise nell'*unità* di questa rappresentazione, per cui il divenire è l'unità dell'essere e del nulla. – Un altro esempio egualmente accessibile è quello costituito dall'*inizio*; nel suo inizio, la cosa *non è ancora*; tuttavia l'inizio non è semplicemente il suo *nulla*, ma include anche il suo *essere*. L'inizio stesso è anche divenire, ma esprime già il riferimento all'ulteriore procedere. – Per adeguarsi al procedimento abituale delle scienze, si potrebbe dare inizio alla logica con la rappresentazione dell'inizio puramente pensato, dell'inizio come inizio, e analizzare questa rappresentazione; in tal modo sarebbe più facile accettare il risultato dell'analisi, per cui essere e nulla si mostrano indivisi in un unico termine.

4) Va ancora osservato che l'espressione: essere e nulla sono la *stessa cosa*, oppure: l'*unità* dell'essere e del nulla – proprio come tutte le altre *unità* del genere (quella di soggetto e oggetto ecc.), giustamente possono sconcertare e creare difficoltà, poiché tali espressioni hanno qualcosa di distorto o di inesatto, in quanto in esse l'*unità* viene evidenziata, mentre la diversità che pure sussiste (ad es. l'unità che è posta è unità di essere e nulla) non viene contemporaneamente espressa e riconosciuta, e, siccome se ne astrae indebitamente, sembra che non la si tenga presente. In effetti, una tale determinazione speculativa non si può esprimere correttamente nella forma di una tale proposizione; l'unità deve essere colta nella diversità che è, al tempo stesso, *presente* e *posta*. Il *divenire* è l'espressione vera del risultato di essere e nulla come loro unità; e il divenire non è soltanto l'*unità* dell'essere e del nulla, ma è l'*irrequietezza* in sé – il divenire, cioè, è l'unità che non è semplicemente immobile come relazione a sé, ma è quell'unità che, mediante la diversità dell'essere e del nulla insita nel divenire, è in sé rivolta contro se stessa. – L'*essere determinato* invece è quest'*unità*, ossia il divenire in questa forma di unità e perciò l'essere determinato è *unilaterale e finito*. È come se l'opposizione fosse scomparsa; l'opposizione è soltanto contenuta *in sé* nell'unità, ma non è *posta* nell'unità.

5) Alla proposizione: l'essere è il passare nel nulla e il nulla è il passare nell'essere, ossia alla proposizione che esprime il *divenire*, si contrappone la proposizone: « *da nulla non viene nulla* », « qualcosa viene soltanto da qualcosa », ossia il principio dell'eternità della materia, del panteismo. Gli antichi hanno fatto questa semplice riflessione, e cioè che la proposizione: « da qualcosa viene qualcosa »; o « da nulla non viene nulla », in effetti sopprime il divenire; infatti ciò da cui qualcosa diviene e ciò che diviene, sono la stessa cosa; si ha soltanto a che fare con il principio della identità astratta dell'intelletto. Non può però non sorprendere e meravigliare il fatto che anche nei nostri tempi vengano affermate le proposizioni: « da nulla non viene nulla » e « qualcosa deriva soltanto da qualcosa » in modo del tutto ingenuo, senza alcuna consapevolezza del fatto

che tali proposizioni costituiscono il fondamento del panteismo, come pure senza rendersi conto del fatto che già gli antichi hanno esaurito le considerazioni che si potevano fare in proposito.

Aggiunta. Il divenire è il primo pensiero concreto, e quindi il primo concetto, mentre essere e nulla sono vuote astrazioni. Se parliamo del concetto di essere, tale concetto può consistere soltanto nell'esser il divenire, giacché come essere è il vuoto nulla e in quanto tale è il vuoto essere. Nell'essere abbiamo dunque il nulla, e nel nulla l'essere; ma questo essere che nel nulla rimane presso di sé è il divenire. Nell'unità del divenire non è lecito omettere la distinzione, perché senza la distinzione si tornerebbe da capo all'essere astratto. Il divenire è soltanto l'esser-posto di ciò che l'essere è nella sua verità.

Spesso si sente affermare che il pensiero sarebbe opposto all'essere. Di fronte a tale affermazione si dovrebbe anzitutto domandare che cosa si intende per essere. Se infatti prendiamo l'essere come lo determina la riflessione, possiamo dire a suo proposito soltanto che l'essere è l'assolutamente identico ed affermativo. Se passiamo ora a considerare il pensiero, non possiamo non accorgerci che anche il pensiero, quanto meno, è altrettanto assolutamente identico a sé. Ma quest'identità dell'essere e del pensiero non va presa in senso concreto, come se si potesse dire: la pietra, in quanto è, è lo stesso dell'uomo pensante. Qualcosa di concreto è qualcosa di completamente diverso dalla determinazione astratta come tale. Ora, nell'essere non si ha a che fare con nulla di concreto, perché l'essere è precisamente solo ciò che è interamente astratto. Di conseguenza è di scarso interesse anche il problema dell'essere di Dio, giacché Dio è in sé infinitamente concreto.

Il divenire quale prima determinazione concreta è al tempo stesso la prima vera determinazione di pensiero. Nella storia della filosofia a questo grado dell'idea logica corrisponde il sistema di Eraclito. Quando Eraclito[1] dice: tutto scorre (πάντα ῥεῖ) esprime il *divenire* come determinazione fondamentale di tutto ciò che è; al contrario, come prima abbiamo notato, gli Eleati intendevano come unico vero l'essere, l'essere rigido, privo di qualsiasi processo. In relazione al principio degli Eleati Eraclito dice

1. Come fonte delle due citazioni nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (trad. it. cit., vol. I, p. 311, HEGEL, XVII, 348-49) sono indicati rispettivamente PLATONE, *Cratilo*, 402 a e ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 4 (984 b 8); mentre la prima è corretta, la seconda invece si riferisce a un passo che non concerne Eraclito, ma Leucippo e Democrito, come è stato rilevato di recente anche nel commento al passo della grande *Logica* (HEGEL, GW, XI, p. 45) dove Hegel attribuisce appunto a Eraclito l'affermazione che « l'essere è tanto poco quanto il nulla ».

ancora: l'essere non è più del non essere (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί) esprimendo così proprio la negatività dell'essere astratto e la sua identità – posta nel divenire – con il nulla che nella sua astrattezza è altrettanto inconsistente. – Qui abbiamo, al tempo stesso, un esempio di come avvenga la vera confutazione di un sistema filosofico da parte di un altro; tale confutazione consiste proprio nel fatto che viene messa in luce la dialettica interna al principio della filosofia confutata e tale principio viene deposto a momento ideale di una forma concreta, più alta, dell'idea. – Ma anche il divenire in sé e per sé è ancora una determinazione estremamente povera e deve approfondirsi e riempirsi ulteriormente in sé. Un tale approfondimento del divenire in sé lo troviamo, per es., nella *vita*. La vita è un divenire, ma il suo concetto non si esaurisce in quello del divenire. Troviamo il divenire in forma ancora più alta nello *spirito*. Lo spirito è anche un divenire, ma un divenire più intenso, più ricco di quello semplicemente logico. I momenti di cui lo spirito è l'unità non sono soltanto i semplici termini astratti essere e nulla, ma il sistema dell'idea logica e della natura.

b. Essere determinato

§ 89

Tanto l'essere nel divenire, come unità con il nulla, quanto il nulla come unità con l'essere, sono soltanto evanescenti [1]; il di-

1. Traduciamo « *verschwindend* » con « *evanescenti* » secondo un uso tradizionale per cui si è parlato di grandezze, quantità, figure ecc. « evanescenti » all'interno dell'analisi dell'infinito in matematica. È Hegel stesso infatti a sottolineare l'analogia dei due problemi – quello della dialettica tra essere e nulla nel divenire e quello del rapporto di grandezze che « svaniscono » nel calcolo infinitesimale – nella prima edizione della grande *Logica*, quella del 1812, nella quarta nota al paragrafo concernente il divenire, dove appunto aveva detto: « *Il puro essere e il puro nulla sono la stessa cosa*. Quello che è la verità, non è né l'essere, né il nulla, ma che l'essere è passato nel nulla e il nulla nell'essere – non che passa, ma che è passato. Altrettanto la verità non è la loro indistinzione, ma che essi sono assolutamente distinti, ma altrettanto immediatamente ciascuno di essi svanisce nel suo contrario. La loro verità dunque è questo movimento dell'immediato svanire dell'uno nell'altro; il *divenire*; un movimento, in cui entrambi sono distinti, ma attraverso una distinzione che si è altrettanto immediatamente dissolta » (Hegel, GW, XI, 44). Ora, nel discutere e confutare le obiezioni contro il divenire, precisamente nella nota quarta Hegel osserva che tali obiezioni scaturiscono dall'assumere un'assoluta separatezza dell'essere e del nulla, dopo di che diventa impossibile intendere il divenire; si tratta, prosegue Hegel, « della stessa dialettica che l'intelletto utilizza contro il concetto che l'analisi superiore ha delle

venire, mediante la sua contraddizione in sé, sfocia nell'unità in cui entrambi sono superati; il suo *risultato* quindi è l'*essere determinato*.

Una volta per tutte, in questo primo esempio, si rinvia a quanto si è detto nel § 82 e nella sua nota: si può fondare il progresso e lo sviluppo del sapere soltanto tenendo fermi i risultati nella loro verità. Se viene mostrato che c'è contraddizione in qualche oggetto o concetto (e non c'è mai *nulla* in cui non si possa e non si debba necessariamente mostrare la contraddizione, cioè la presenza di determinazioni opposte; l'astrarre dell'intelletto è un fissarsi forzatamente a una determinatezza, è uno sforzo di oscurare ed allontanare la consapevolezza dell'altra determinatezza che vi si trova) – se poi tale contraddizione viene riconosciuta, si suole trarre la conclusione: « *dunque* quest'oggetto è *nulla* »; proprio come *Zenone* per primo mostrò che il movimento è contraddittorio e quindi che *non c'è*, o come gli antichi riconobbero che il *nascere* e il *perire* come le due specie del divenire erano determinazioni non vere, quando dissero che l'*Uno*, cioè l'assoluto non nasce e non perisce. Questa dialettica, quindi, si ferma semplicemente alla parte negativa del risultato, ed astrae da quello che al tempo stesso effettivamente c'è, ossia un risultato *determinato* che, in questo caso, è un *nulla* puro;

grandezze *infinitamente piccole*... Queste grandezze sono state determinate come grandezze che sono *nel loro svanire*, non *prima*, perché allora sono grandezze finite, non *dopo*, perché allora non sono nulla. Contro questo puro concetto, com'è noto, si è obiettato ed è stato sempre ripetuto che tali grandezze *o* sarebbero qualcosa, *oppure* nulla; che non ci sarebbe alcun stato intermedio (stato è qui un'espressione inammissibile, barbara) tra essere e non essere. – Anche in questo caso si parte dal presupposto dell'assoluta separazione tra essere e nulla. Ma contro a ciò si è mostrato che essere e nulla in effetti sono la stessa cosa, o per usare quel linguaggio, che non *c'è* nulla affatto che non sia un divenire, ossia *uno stato intermedio* tra *essere* e *nulla* (ivi, p. 56) ». In realtà conclude Hegel non è propriamente dialettica quella dell'intelletto che parte dal falso presupposto della separazione assoluta tra essere e nulla, bensì sofisticheria, mentre la dialettica è « quel movimento superiore della ragione, nel quale tali elementi che sembrano assolutamente separati passano attraverso se stessi e così l'uno nell'altro » (analogamente nella 2ª ediz. della grande Logica, v. Hegel, WdL, I, 91-92, trad. it. cit., I, p. 118).

Considerazioni queste che si inquadrano in una prospettiva più ampia del rapporto tra calcolo infinitesimale e filosofia, nel senso che Hegel ha visto precisamente negli sviluppi più recenti della matematica dell'età moderna affermarsi, o almeno affiorare, una concezione di infinito diversa e superiore rispetto a quella del « cattivo » infinito come semplice incremento quantitativo.

un *nulla*, però, che include in sé l'*essere*, e, così pure, un essere che include in sé il nulla. Così 1) l'essere determinato è l'unità dell'essere e del nulla; un'unità entro la quale è svanita l'immediatezza di queste determinazioni e quindi, nella loro relazione, la contraddizione – un'unità nella quale essere e nulla sono soltanto più come *momenti*; 2) siccome il risultato è la contraddizione superata, lo è nella forma di *unità semplice* con sé o, perfino, come un *essere*, ma un essere che include la negazione o la determinatezza; è il divenire posto nella *forma* di *uno* dei suoi momenti, cioè nella forma dell'essere.

Aggiunta. Anche nella nostra rappresentazione del divenire è implicito che, se c'è un divenire, ne risulta qualcosa, e che quindi il divenire ha un risultato. Ma allora si pone la questione di come il divenire giunga a non rimanere semplice divenire, ma ad avere un risultato. La risposta a tale questione scaturisce da quello che prima il divenire ci ha mostrato di essere. Il divenire, cioè, contiene in sé l'essere e il nulla, e, precisamente, in modo tale che entrambi, l'essere e il nulla, si rovesciano senz'altro l'uno nell'altro e si superano reciprocamente. Così il divenire mostra di essere ciò che è assolutamente irrequieto, ma che non è in grado di mantenersi in questo stato di irrequietezza; infatti, siccome l'essere e il nulla svaniscono nel divenire e questo soltanto è il suo concetto, il divenire è qualcosa di evanescente, quasi come un fuoco che si estingue in se stesso, in quanto consuma il proprio materiale. Ma il risultato di questo processo non è il puro nulla, bensì quell'essere identico con la negazione che noi chiamiamo *essere determinato* e che significa precisamente anzitutto questo: esser *divenuto*.

§ 90

α) L'*essere determinato* è l'essere dotato di una *determinatezza* che è come determinatezza immediata o essente, cioè la *qualità*. L'essere determinato, in quanto *in sé* riflesso in questa sua determinatezza, è un *essente determinato*, è *un qualcosa*. – Le categorie che si sviluppano nell'essere determinato vanno indicate soltanto sommariamente.

Aggiunta. La *qualità* in generale è la determinatezza immediata identica all'essere, e come tale si distingue dalla *quantità* – che considereremo prossimamente; anche la quantità è certamente una determinatezza dell'es-

sere; tuttavia non è più immediatamente identica all'essere, ma piuttosto indifferente ed estrinseca rispetto ad esso. – Qualcosa è ciò che è per la sua qualità, e, se perde la sua qualità, smette di essere ciò che è. Inoltre la qualità è essenzialmente soltanto una categoria del finito, e appunto perciò ha anche la sua sede propria soltanto nella natura e non nel mondo spirituale. Così, ad es., in natura vanno considerate come qualità esistenti i cosiddetti elementi semplici, l'ossigeno, l'azoto ecc. Nella sfera dello spirito invece la qualità si presenta soltanto in forma subordinata e non come se potesse esaurire una qualche sua figura determinata. Se consideriamo ad es. lo spirito soggettivo, che costituisce l'oggetto della psicologia, possiamo certamente dire che il significato logico di ciò che si chiama *carattere* è la sua qualità; ma questo non va inteso come se il carattere fosse una determinatezza che pervade l'anima ed è identica ad essa, come accade in natura nel caso degli elementi semplici prima citati. La qualità si mostra invece in modo più determinato come tale anche nello spirito, quando lo spirito si trova in uno stato morboso, non libero, come accade propriamente nel caso della passione e di una passione giunta fino al livello di pazzia. Di un pazzo, la cui coscienza è del tutto permeata dalla gelosia, dal terrore ecc., si può dire appropriatamente che la sua coscienza è determinata come qualità.

§ 91

La qualità, come determinatezza *essente*, di fronte alla *negazione* in essa contenuta, ma da essa distinta, è *realtà* (*Realität*). La negazione, non più come nulla astratto, ma come un essere determinato e un *qualcosa*, è soltanto la forma che inerisce a questo essere, è come *alterità*. In quanto quest'alterità è la sua determinazione propria, ma anche ne è dapprima distinta, la qualità – *è essere-per-altro* – è una latitudine dell'essere determinato, del qualcosa. L'*essere* della qualità come tale, di fronte a questa relazione all'altro, è l'*essere-in-sé*.

Aggiunta. Il fondamento di ogni determinatezza è la negazione (*omnis determinatio est negatio* – come dice Spinoza). L'opinare, che sta al di qua della cerchia del pensiero, considera le cose determinate come soltanto positive e le tiene fisse nella forma dell'essere. Ma con il semplice essere non si conclude nulla, perché il semplice essere, come abbiamo visto prima, è l'assolutamente vuoto ed è, al tempo stesso, inconsistente. Del resto anche in questo scambiare l'essere determinato con l'essere astratto c'è qualcosa di giusto, e cioè: nell'essere determinato, in verità, il momento della negazione dapprima è contenuto ancora quasi soltanto



Unsere Kenntniß soll Erkenntniß werden
Wer mich kennt, wird mich hier erkennen Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
Disegno di Wilhelm Hensel con scritta autografa di Hegel (1829).

come, se, per così dire, vi fosse avviluppato, e soltanto nell'esser-per-sé il momento della negazione si manifesta poi liberamente e fa valere i suoi diritti. – Se inoltre consideriamo l'essere determinato come determinatezza essente, vi troviamo quello che si intende per *realtà*. Così, per es., si parla della realtà di un piano o di un proposito, intendendo che tale piano non è più soltanto qualcosa di interiore, soggettivo, ma che si è esteriorizzato nell'essere determinato. Nello stesso senso si può anche chiamare il corpo realtà dell'anima o il diritto la realtà della libertà o, in un senso del tutto generale, il mondo realtà del concetto divino. Inoltre si è soliti parlare di realtà anche in un altro senso, per dire che qualcosa si comporta in modo conforme alla sua determinazione essenziale o al suo concetto, come quando, ad es., si dice: questo è un impegno reale, o questo è realmente un uomo. Qui non si tratta dell'essere determinato nella sua immediatezza esterna, ma piuttosto della concordanza di un essere determinato con il suo concetto. Ma, intesa in tal modo, la realtà non è più distinta dall'idealità, che impareremo a conoscere anzitutto come essere per sé.

§ 92

β) L'essere fissato come distinto dalla determinatezza, l'*essere in sé*, sarebbe soltanto la vuota astrazione dell'essere. Nell'essere determinato la determinatezza coincide con l'essere e tale determinatezza, posta insieme come negazione, è *limite* (*Grenze*), *limitazione* (*Schranke*)[1]. Perciò l'alterità non è qualcosa di indifferente al di fuori dell'essere determinato, ma un suo proprio momento. Il *qualcosa*, per via della sua qualità, è in primo luogo *finito* e in secondo luogo *mutevole*, sicché la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere.

Aggiunta. Nell'essere determinato la negazione è ancora immediatamente identica all'essere e questa negazione è ciò che chiamiamo *limite*. Qualcosa è quello che è soltanto *nel* suo limite e *mediante* il suo limite.

1. Nella grande *Logica* Hegel approfondisce la distinzione tra *Schranke* e *Grenze* mostrando come la *Schranke*, insieme al *Sollen* (dover essere) costituisca un momento essenziale del finito. Proprio perché il finito ha un limite (*Grenze*) che è una limitazione interna (*Schranke*) come sua determinazione, questa limitazione è il suo dover essere, e, viceversa, il suo dover essere è la sua limitazione, in quanto ciò che deve essere al tempo stesso è e non è; la limitazione, in altri termini, è il limite proprio di qualcosa posto come un negativo che, al tempo stesso gli è essenziale, lo determina (HEGEL, WdL, I, 119-24, *Scienza della logica*, I, 157-60).

Perciò non è lecito considerare il limite come qualcosa di semplicemente esterno all'essere determinato, ma piuttosto il limite è qualcosa che passa attraverso l'intero essere determinato. La concezione del limite come una determinazione puramente esterna dell'essere determinato si basa sulla confusione tra limite quantitativo e limite qualitativo. Ma qui si parla dapprima del limite qualitativo. Se, per es., consideriamo un fondo che è grande tre iugeri, questo è il suo limite quantitativo, ma questo fondo è però anche un prato, e non un bosco o uno stagno, e questo è il suo limite qualitativo. – L'uomo, in quanto vuole effettivamente essere, deve essere in modo determinato e, in ultima analisi, deve limitarsi. Chi prova ripugnanza di fronte al finito, non giunge a realizzarsi in alcun modo, ma rimane nell'astratto e si spegne a poco a poco in se stesso.

Se poi consideriamo più da vicino ciò che costituisce il limite, troviamo che il limite contiene in sé una contraddizione, e quindi risulta essere dialettico. Da un lato il limite infatti costituisce la realtà dell'essere determinato, ma dall'altro ne è la negazione. Inoltre il limite, come la negazione di ciò che è qualcosa, non è un nulla astratto in generale, ma un nulla essente, ossia ciò che noi chiamiamo un altro. Il qualcosa ci fa subito pensare a ciò che è altro, e sappiamo che non vi è soltanto qualcosa, ma anche altro. Ma ciò che è altro non è ciò che troviamo in un modo per cui il qualcosa possa essere pensato anche senza questo altro; al contrario, qualcosa è *in* sé l'altro di se stesso, e nell'altro diventa oggettivo per il qualcosa il suo limite. Se poi ci domandiamo quale sia la differenza tra il qualcosa e l'altro, risulta che entrambi sono la stessa cosa, come si vede anche dal latino dove sono entrambi chiamati *aliud-aliud*. L'altro, rispetto al qualcosa, è a sua volta un qualcosa, e per questo diciamo: *qualcos*'altro; così pure il primo qualcosa, d'altra parte, è esso stesso un altro rispetto all'altro determinato ugualmente come qualcosa. Quando diciamo: *qualcos*'altro – anzitutto pensiamo che qualcosa, preso per sé, sia soltanto qualcosa, e che invece la determinazione di essere un altro gli spetti soltanto mediante una considerazione semplicemente esterna. Così, ad es., crediamo che la luna, che è altro dal sole, potrebbe anche benissimo essere, se il sole non ci fosse. Ma in effetti la luna (come qualcosa) ha il suo altro in se stessa, e questo costituisce la sua finitezza. Platone dice che Dio ha fatto il mondo traendolo dalla natura dell'uno e dell'altro (τοῦ ἑτέρου); Dio ha riuniti questi due elementi e ne ha formato un terzo la cui natura partecipa della natura dell'uno o dell'altro[1] – Viene espressa così in generale la natura del finito che, come qualcosa, non sta semplice-

1. Platone, *Timeo*, 35 a; a questo testo Hegel fa riferimento nel suo esame della filosofia platonica della natura in Hegel, XVIII, 257, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 237.

mente di fronte all'altro in modo indifferente, ma è in sé l'altro di se stesso, e perciò muta. Nel mutamento si mostra l'interna contraddizione, propria dell'essere determinato, contraddizione che lo spinge al di là di sé. Dal punto di vista della rappresentazione l'essere determinato appare dapprima come semplicemente positivo e, al tempo stesso, come qualcosa che permane quietamente nell'ambito del suo limite; sappiamo però che ogni finito (e l'essere determinato è finito) è soggetto al mutamento. Soltanto dal punto di vista della rappresentazione questa mutabilità dell'essere determinato appare come una semplice possibilità, la cui realizzazione non è fondata nell'essere determinato stesso. Ma in effetti il concetto stesso di essere determinato comporta che l'essere determinato muti, ed il mutamento è soltanto la manifestazione di ciò che l'essere determinato è in sé. Il vivente muore, e muore semplicemente perché come tale reca in se stesso il germe della morte.

§ 93

Qualcosa diventa altro, ma l'altro è esso stesso un qualcosa, e quindi diventa ugualmente un altro, e così all'*infinito*.

§ 94

Quest'*infinità* è la *cattiva* infinità, ossia l'infinità *negativa*, non essendo che la negazione del finito il quale però torna a nascere di nuovo e quindi non è superato; – detto altrimenti, quest'infinità esprime semplicemente il *dover essere* del superamento del finito. Il progresso all'infinito si limita ad esprimere la contraddizione contenuta nel finito; ossia il fatto che il finito è tanto *qualcosa*, quanto il suo *altro*, ed è l'incessante prosecuzione dell'avvicendarsi di queste determinazioni che provocano reciprocamente l'una l'avvento dell'altra.

Aggiunta. Se disgiungiamo i momenti dell'essere determinato, il qualcosa e l'altro, ne risulta: il qualcosa diventa altro, e questo altro è esso stesso un qualcosa che, come tale, poi a sua volta si muta, e così via all'infinito. La riflessione crede a questo punto di essere giunta a qualcosa di elevato, anzi al livello più alto possibile. Ma questo progresso all'infinito non è il vero infinito, che consiste piuttosto nell'essere presso di sé nel proprio altro o, per parlare in termini di processo, nel giungere a sé nel proprio altro. È molto importante intendere in modo appropriato il concetto della

vera infinità e non limitarsi alla cattiva infinità del progresso infinito. Quando si parla dell'infinità dello spazio e del tempo, è il progresso infinito a cui anzitutto si suole attenersi. Si dice, per es., *questo tempo - adesso*, e poi si continua ad andare al di là di questo limite, all'indietro o in avanti. Lo stesso vale per lo spazio, sulla cui infinità sono state tenute molte vuote declamazioni da parte di astronomi mossi da intenti edificanti. Si suole anche affermare che il pensiero dovrebbe soccombere, se si abbandonasse alla contemplazione di quest'infinità. Questo è certamente vero soltanto nella misura in cui da ultimo smettiamo di continuare ad andare avanti in tale osservazione; ma questo avviene non perché tale impresa abbia un carattere sublime, bensì per la noia che arreca. Il perdersi nell'osservazione di questo progresso infinito è noioso, perché è il continuo ripetersi della stessa cosa. Viene posto un limite che viene oltrepassato, e poi un nuovo limite, e così di seguito senza fine. Qui non abbiamo dunque altro che un avvicendamento superficiale che rimane sempre nel finito. Se poi si crede di liberarsi dal finito passando in quell'infinità, in effetti si ha soltanto la liberazione costituita dalla fuga. Ma il fuggitivo non è ancora libero, perché nella fuga è ancora condizionato da ciò davanti a cui fugge. Se poi si osserva ancora che l'infinito non può essere raggiunto, questo è certamente giusto, ma solo perché nell'infinito viene posta la determinazione di essere qualcosa di astrattamente negativo. La filosofia non deve perder tempo con simili vuotaggini e con qualcosa che è semplicemente un al di là. Ciò con cui la filosofia ha a che fare è sempre qualcosa di concreto e di assolutamente presente. – Certo è anche avvenuto che si sia assegnato alla filosofia il compito di rispondere al problema di come l'infinito si decida ad uscire da sé. A questo problema – che presuppone una rigida opposizione tra finito ed infinito – si può rispondere soltanto che tale opposizione è falsa e che l'infinito in effetti è eternamente fuori da sé ed eternamente non è fuori da sé. – Se inoltre diciamo: l'infinito è il *non* finito, abbiamo in effetti già detto il vero, perché il non finito – essendo il finito stesso il primo termine negativo – è il negativo della negazione, la negazione identica a sé, e quindi insieme la vera affermazione.

L'infinità qui discussa, infinità della riflessione, è soltanto il tentativo di raggiungere la vera infinità ed è una misera via di mezzo. Ed è proprio questo in generale il punto di vista della filosofia che si è imposto di recente in Germania. Secondo questa filosofia il finito *deve* soltanto essere superato, e l'infinito non deve essere soltanto qualcosa di negativo, ma anche un positivo. Ma questo dover essere implica sempre una certa impotenza, incapacità di realizzarsi, nel senso che si riconosce come giustificato qualcosa che però non è ancora in grado di farsi valere. La filosofia di Kant e quella di Fichte in campo etico si sono arrestate a questo punto

di vista del dover essere. La perenne approssimazione alla legge della ragione è il punto estremo a cui si può giungere per questa via, e su questo postulato si è fondata poi anche l'immortalità dell'anima.

§ 95

γ) Ciò a cui in effetti ci si trova davanti a questo punto, è il fatto che qualcosa diventa altro e l'altro in generale altro. Nel rapporto a un altro, qualcosa è già sempre un altro rispetto ad esso; essendo quindi ciò in cui passa interamente lo stesso di ciò che vi passa, – entrambi non hanno nessun'altra determinazione salvo questa unica e medesima determinazione, cioè di essere un *altro* – qualcosa nel suo passare in altro si congiunge soltanto con *se stesso*, e questa relazione a se stesso nel passare e nell'altro è la *vera infinità*. O, considerato dal punto di vista negativo, ciò che viene mutato (*verändert*) è l'*altro* (*das Andere*), diventa l'*altro* dell'*altro*. Così l'essere è ristabilito, ma come negazione della negazione, ed è l'*essere per sé*.

Il dualismo che fa dell'opposizione tra finito e infinito un'opposizione insuperabile, non fa la semplice considerazione che in tal modo l'infinito è tosto soltanto *uno dei due termini*, e quindi viene ridotto a un *particolare*, rispetto al quale il finito è l'altro termine particolare. Ora un tale infinito che è soltanto particolare, è *accanto* al finito, e quindi ha nel finito la sua limitazione, il suo limite, *non* è ciò che deve essere, non è l'infinito, ma è soltanto *finito*. – In tale rapporto dove il finito è posto *da una parte*, l'infinito *dall'altra*, il primo *al di qua*, il secondo *al di là*, al finito viene attribuita la *stessa dignità* di *sussistere* ed *essere indipendente* propria dell'infinito; dell'essere del finito si fa un essere assoluto; in tale dualismo l'essere del finito rimane fisso per sé. Se, per così dire, il finito fosse toccato dall'infinito, verrebbe annientato; ma non deve poter essere toccato dall'infinito, ci deve essere un abisso, un baratro invalicabile tra i due; l'infinito deve *permanere* assolutamente da una parte, e il finito dall'altra. Mentre l'affermazione che il finito permane saldamente di contro all'infinito crede di essere al di

là di ogni metafisica, si trova interamente ed esclusivamente sul terreno della metafisica dell'intelletto la più ordinaria. Anche qui avviene quello che viene espresso dal progresso infinito: da un lato si ammette che il finito non è *in sé e per sé*, che *non* gli spetta realtà effettiva indipendente, che non gli spetta l'essere *assoluto*, che è qualcosa di soltanto passeggero; d'*altra parte* si dimentica subito tutto ciò, e il finito viene rappresentato come qualcosa che si trova soltanto di fronte all'infinito, come assolutamente diviso da esso e sottratto all'annientamento, come se fosse qualcosa di indipendente che persiste per sé. – In quanto il pensiero crede in tal modo di innalzarsi all'infinito, gli accade invece il contrario, e cioè di giungere a un infinito che è soltanto un finito e, piuttosto, di conservare sempre il finito che ha abbandonato e di farne un assoluto.

Seguendo le considerazioni svolte circa l'inconsistenza della opposizione tra finito ed infinito propria dell'intelletto (in merito può essere utile consultare il *Filebo* di Platone)[1] non è difficile che venga in mente di dire che l'infinito e il finito sono *una sola cosa* e che il vero, la vera infinità deve essere determinata ed espressa come *unità* dell'infinito e del finito; ora una tale affermazione ha certo qualcosa di giusto, ma è altrettanto distorta e falsa quanto quella precedentemente considerata circa l'*unità* dell'essere e del nulla. Tale affermazione inoltre dà adito alla giusta obiezione che si renderebbe così finita l'infinità e si parlerebbe di un infinito finito. In quella affermazione, infatti, il finito appare come qualcosa che è stato lasciato al suo posto, e non si dice esplicitamente che è qualcosa di *superato*. – O, in quanto si riflettesse sul fatto che unificando il finito con l'infinito, il finito certamente non potrebbe rimanere quello che era fuori di tale unità, o quanto meno ne sarebbe intaccata la sua determinazione (come l'unione dell'alcali con l'acido segna una perdita delle sue proprietà), lo stesso accadrebbe all'infinito che, come il negativo, a sua volta ugualmente sarebbe

1. Cfr. in proposito HEGEL, XVIII, 238-40, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 224-27.

smussato nell'altro. In effetti accade qualcosa del genere anche all'infinito astratto, unilaterale, proprio dell'intelletto. Ma il vero infinito non si comporta semplicemente come l'acido nella sua unilateralità, ma conserva se stesso; la negazione della negazione non è una neutralizzazione, e l'infinito è l'affermativo, e soltanto il finito è ciò che è superato.

Nell'esser per sé è intervenuta la determinazione dell'*idealità*. L'*essere determinato*, dapprima colto soltanto nel suo essere o nella sua affermazione, ha *realtà* (§ 91), e quindi anche la finitezza è dapprima nella determinazione della realtà. Ma la verità del finito è piuttosto la sua *idealità*. Così pure anche l'infinito dell'intelletto, che è posto *accanto* al finito, è, a sua volta, soltanto uno dei due termini finiti, è un infinito non vero, un infinito *ideale* (*ideell*). Quest'idealità del finito è la proposizione principale della filosofia, e perciò ogni vera filosofia è *idealismo*. L'importante è di non prendere per infinito ciò che nella sua determinazione tosto viene trasformato in particolare e finito. – Perciò qui si è insistito maggiormente nel richiamare l'attenzione su questa distinzione, giacché ne va del concetto fondamentale della filosofia, quello del vero infinito. Questa distinzione si chiarisce debitamente mediante le riflessioni del tutto semplici, e forse perciò poco osservate, ma inconfutabili, contenute in questo paragrafo.

c. Essere per sé

§ 96

α) L'essere per sé, come relazione a se stesso, è *immediatezza*, e, come relazione del negativo a se stesso, è un essente per sé, è l'*uno*, – ciò che in se stesso è privo di distinzioni, e quindi *escludente* da sé l'*altro*.

Aggiunta. L'essere per sé è la qualità compiuta, e contiene, come tale, in sé l'essere e l'essere determinato come suoi momenti ideali (*ideell*). L'essere per sé, come *essere*, è relazione semplice a sé, e, come *essere determinato*, è in modo determinato; questa determinatezza però non è più la

determinatezza finita del qualcosa nella sua distinzione dall'altro, ma è la determinatezza infinita che contiene la distinzione in sé come superata.

L'esempio di essere per sé più alla nostra portata lo abbiamo nell'*Io*. Noi ci sappiamo essenti in modo determinato anzitutto come esseri distinti da un altro essere essente in modo determinato e in relazione ad esso. Ma noi conosciamo anche questa latitudine dell'essere determinato come appuntitasi, quasi come forma semplice dell'essere per sé. In quanto diciamo: *Io*, questa è l'espressione della relazione a sé, infinita e insieme negativa. Si può dire che l'uomo si distingue dall'animale, e quindi dalla natura in generale, proprio perché concepisce sé come Io; il che significa, al tempo stesso, che le cose naturali non portano al libero essere per sé, ma, in quanto limitate all'essere determinato, sono sempre soltanto essere per altro. – Inoltre l'essere per sé in generale va ora colto come *idealità*, mentre l'essere determinato è stato prima definito *realtà*. *Realtà* e *idealità* vengono spesso considerate come una coppia di determinazioni tra loro contrapposte e dotate di uguale indipendenza reciproca, e si dice quindi che, oltre alla realtà, ci sarebbe *anche* un'idealità. Ma l'idealità non è qualcosa che ci sia anche al di fuori e accanto alla realtà, bensì il concetto dell'idealità consiste espressamente nell'essere la *verità* della realtà, e cioè la realtà, posta come *ciò* che essa è in sé, mostra di essere idealità. Non si può quindi pensare di aver tributato il doveroso riconoscimento all'idealità, quando ci si limita ad ammettere che non tutto è finito con la realtà, ma al di fuori di essa si deve ancora riconoscere un'idealità. Una tale idealità, accanto, oppure anche al di sopra della realtà, sarebbe in effetti soltanto un nome vuoto. L'idealità invece ha un contenuto soltanto in quanto è l'idealità di qualcosa; questo qualcosa poi non è soltanto un questo o un quello indeterminato, bensì l'essere determinato come realtà, il quale essere, tenuto fisso per sé, non ha alcuna verità. Non a torto si è intesa la distinzione tra natura e spirito nel senso che la natura debba essere ricondotta alla realtà e lo spirito all'idealità come loro determinazioni fondamentali. Ma la natura poi non è affatto qualcosa di fisso e compiuto per sé, che quindi potrebbe anche sussistere senza lo spirito, bensì soltanto nello spirito raggiunge il suo scopo e la sua verità; ugualmente lo spirito per parte sua non è semplicemente un astratto al di là rispetto alla natura, ma *è* soltanto in modo vero e invera se stesso come spirito soltanto in quanto contiene in sé la natura come superata. È qui il luogo opportuno per ricordare il doppio significato della nostra espressione tedesca *aufheben* (superare). *Aufheben* da un lato vuol dire togliere, negare, e in tal senso diciamo ad es. che una legge, un'istituzione ecc. sono soppresse, superate (*aufgehoben*). D'altra parte però *aufheben* significa anche *conservare*, e

in questo senso diciamo che qualcosa è ben conservato mediante l'espressione: *wohl aufgehoben*. Quest'ambivalenza dell'uso linguistico del termine, per cui la stessa parola ha un senso negativo ed uno positivo non deve essere considerata casuale, né addirittura se ne deve trarre motivo di accusa contro il linguaggio, come se fosse causa di confusione; al contrario, in quest'ambivalenza va riconosciuto lo spirito speculativo della nostra lingua che va al di là della semplice alternativa « o - o » propria dell'intelletto.

§ 97

β) La relazione del negativo a sé è una relazione *negativa*, e quindi distinzione dell'« uno » da se stesso, la *repulsione* dell'uno, ossia il porre *molti* « *uno* ». Secondo l'*immediatezza* dell'essente per sé questi molti sono *essenti*, e la repulsione degli « uno » essenti diventa in tal modo la loro repulsione *reciproca* come entità date o *esclusione* reciproca.

Aggiunta. Quando si parla dell'uno, viene usualmente da pensare anzitutto ai *molti*, e sorge allora la questione di dove vengano. A livello di rappresentazione tale questione non trova risposta, perché la rappresentazione considera i molti come immediatamente presenti, e l'uno soltanto come uno tra i molti; ma secondo il concetto invece l'uno costituisce il presupposto dei molti e la nozione dell'uno implica il suo porsi come molteplice. In altri termini, l'uno essente per sé, come tale, non è qualcosa di irrelato come l'essere, ma è relazione, proprio come lo è l'essere determinato; ma l'uno non si riferisce come qualcosa a un altro, bensì come unità del qualcosa e dell'altro, è relazione a se stesso, e, precisamente, questa relazione è relazione negativa. L'uno si mostra così come ciò che è assolutamente incompatibile con se stesso, come ciò che respinge sé da se stesso, ponendosi precisamente come il *molteplice*. Possiamo chiamare questa parte del processo dell'essere per sé con l'espressione simbolica di *repulsione*. Di repulsione si parla anzitutto a proposito della materia, nel senso che la materia come un molteplice si comporta in ciascuna di queste molteplici unità come esclusione rispetto a tutte le altre. Del resto non si deve intendere il processo di repulsione come se l'unità fosse ciò che *respinge* e il molteplice ciò che viene *respinto*; piuttosto l'unità, come prima abbiamo osservato, consiste proprio soltanto nell'escludere sé da se stessa, e nel porsi come molteplice; ciascuno dei molti è però a sua volta uno e, in quanto si comporta come tale, questa repulsione onnilaterale si rovescia nel suo opposto – l'*attrazione*.

§ 98

γ) I *molti*, però, sono l'uno quello che è l'altro: ciascuno è « uno », o anche « uno » dei molti; perciò sono la stessa cosa. In altri termini, la repulsione considerata in se stessa, come *rapporto* negativo dei molti « uno », l'uno rispetto all'altro, è altrettanto essenzialmente la loro *relazione* reciproca; e, siccome i termini a cui l'uno si riferisce nel suo respingere, sono degli « uno », in essi l'uno si riferisce a se stesso. La repulsione è perciò altrettanto essenzialmente *attrazione*; e l'uno esclusivo o l'essere per sé si supera. La determinatezza qualitativa, che ha raggiunto nell'« uno » il suo essere determinato-in-sé-e-per-sé, è quindi passata nella determinatezza *come superata*, cioè è passata nell'essere come *quantità*.

La filosofia *atomistica* costituisce questo punto di vista, dove l'assoluto si determina come essere per sé, come « uno » e come molti « uno ». Come forza fondamentale è stata anche ammessa la repulsione che compare nel concetto dell'« uno »; ma non è l'attrazione, bensì il *caso*, ossia ciò che è privo di pensiero, che deve riunirli. In quanto l'« uno » è fissato come « uno », certamente il suo con-venire con altri deve essere considerato come qualcosa di completamente estrinseco. – Il *vuoto* che viene assunto come l'altro principio rispetto all'atomo, è la repulsione stessa rappresentata come il nulla *essente* tra gli atomi. – La concezione atomistica moderna – e la fisica conserva ancor sempre questo principio – ha rinunciato agli atomi in quanto si attiene alle piccole particelle, alle molecole; in tal modo si è avvicinata al quadro della rappresentazione sensibile, ma ha abbandonato la determinazione di pensiero. – In quanto poi accanto alla forza di repulsione viene posta una forza di attrazione, certamente la loro opposizione si è fatta *completa* e si è tratto ragione di gran vanto dalla scoperta di questa cosiddetta forza naturale. Ma la loro relazione reciproca che costituisce il loro aspetto vero e concreto, dovrebbe essere strappata dallo stato di torbida confusione in cui è rimasta ancora negli stessi *Principi metafisici della scienza*

della natura di Kant[1]. La concezione atomistica nei tempi più recenti è divenuta ancor più importante in campo *politico* che in quello della fisica. Secondo tale concezione, la volontà dei *singoli* come tali è il principio dello stato; il fattore di attrazione è la particolarità dei bisogni, delle inclinazioni, e l'universale, lo stato, è il rapporto esterno del contratto.

Aggiunta n. 1. La filosofia atomistica costituisce un momento essenziale nello sviluppo storico dell'idea, e il principio di questa filosofia in generale è l'essere per sé nella figura del molteplice. Se ancor oggi la teoria atomistica trova grande favore in quegli indagatori della natura che non vogliono saperne della metafisica, va ricordato che non si sfugge certo alla metafisica, e, più esattamente, al riportare la natura al pensiero, gettandosi in braccio alla teoria atomistica, giacché anche l'atomo, in effetti, è una nozione di pensiero, e quindi la concezione della materia come costituita da atomi è una concezione metafisica. Certo Newton[2] ha esplicitamente ammonito la fisica a guardarsi dalla metafisica, ma a suo onore va tuttavia osservato che egli stesso non si è affatto conformato a tale ammonimento. Puri fisici in effetti sono soltanto gli animali, giacché gli animali non pensano, mentre l'uomo, come essere pensante, è un metafisico nato. Tuttavia la questione è se la metafisica impiegata è quella giusta, e cioè se invece dell'idea concreta, dell'idea logica, non ci si attiene a determinazioni di pensiero fissate dall'intelletto che costituiscono il fondamento del nostro agire, tanto teoretico, quanto pratico. Questa è l'obiezione per-

1. Si tratta dell'opera *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, Hartknoch, 1786, che ha avuto grandissima importanza per la formazione del pensiero romantico e per la filosofia della natura dell'idealismo tedesco. Muovendo dal principio che nella conoscenza della natura vi può essere scienza solo nella misura in cui vi è applicabile la matematica, ma, al tempo stesso che per applicare la matematica alla « dottrina dei corpi » è necessario mostrare a priori le condizioni di tale applicabilità, Kant intraprende una « costruzione metafisica » della materia, in base alle due forze contrapposte di attrazione e repulsione. Come Kant stesso sottolinea, il termine metafisica qui non deve essere affatto intesa come la presunzione o l'illusione di conoscere qualsiasi oggetto giuocando con concetti che non si possono esporre nell'esperienza e che hanno come unica legittimazione il fatto di non essere contraddittori. Si tratta al contrario della « vera metafisica » che concerne le « operazioni pure del pensiero » in base alle quali soltanto il molteplice delle rappresentazioni empiriche può essere unificato in modo conforme a leggi e costituire un'esperienza. In questo senso, secondo Kant, tutti i filosofi della natura, anche quelli che hanno proclamato nel modo più solenne di respingere la metafisica non hanno potuto fare a meno di valersi di « princìpi metafisici ».

2. La posizione filosofica di Newton verrà discussa ampiamente da Hegel nella *Filosofia della natura*.

tinente nei confronti della filosofia atomistica. Gli antichi atomisti (come accade spesso ancor oggi) consideravano il tutto come un molteplice, e doveva essere il caso a riunire gli atomi vaganti nel vuoto. Ma la relazione reciproca dei molti tra loro non è affatto una relazione semplicemente casuale, bensì questa relazione, come prima osservato, è fondata in loro stessi. Spetta a Kant il merito di avere portato a compimento la concezione della materia, considerandola come unità di repulsione e di attrazione. Questa posizione ha un nucleo di verità, in quanto l'attrazione va riconosciuta come l'altro momento contenuto nel concetto dell'essere per sé, e quindi l'attrazione appartiene alla materia altrettanto essenzialmente quanto la repulsione. Questa cosiddetta costruzione dinamica della materia è però manchevole [1], in quanto la repulsione e l'attrazione vengono postulate senz'altro come date e non vengono dedotte; proprio dalla loro deduzione infatti risulterebbe anche come e perché sussista tra loro l'unità di cui si è detto. Del resto, se Kant ha esplicitamente raccomandato di considerare la materia come data di per sé e, poi (quasi in modo accessorio), dotata delle due forze qui citate, ma come sussistente soltanto nella loro unità, e se i fisici tedeschi per un certo tempo hanno accettato volentieri questa dinamica pura, ora invece, nei tempi più recenti, la maggior parte di questi fisici ha trovato più comodo tornare al punto di vista atomistico e considerare – contro l'ammonimento del loro collega scomparso Kaestner [2], – la materia come costituita da corpuscoli infinitamente piccoli chiamati atomi; atomi che dovevano poi esser posti in relazione tra di loro dal giuoco della forza di attrazione e repulsione loro inerente, e anche da qualsivoglia altra forza. Anche questa è poi una metafisica dalla quale certo ci sarebbero ragioni a sufficienza di guardarsi per la sua inconsistenza sul piano del pensiero.

Aggiunta n. 2. Il passaggio dalla qualità alla quantità, indicato sopra, non è reperibile nella nostra coscienza comune, per la quale qualità e quantità sono una coppia di determinazioni che sussistono indipendentemente l'una accanto all'altra; di conseguenza si dice che le cose sono determinate non solo qualitativamente, ma *anche* quantitativamente. La coscienza comune non si domanda di dove vengano queste determinazioni

1. Questa è l'obiezione che viene rivolta a Kant dalla filosofia romantica della natura e in particolare da Schelling, dove pertanto il concetto di « costruzione » assume una portata ben più vasta quale condizione non più solo dell'applicazione della matematica alla « dottrina dei corpi », bensì dell'intera filosofia; cfr. pure § 231.

2. Abraham Gotthelf KAESTNER (1719-1800). Matematico e letterato tedesco. Professore di matematica a Lipsia dal 1746 e a Göttingen dal 1756. Tra gli scritti principali: *Anfangsgründe der Analysis endlicher Grössen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1759; *Anfangsgründe der Analysis des Unendlichen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1760; *Geschichte der Mathematik*, Göttingen, Rower, 1796-1800, 4 voll.

e come si rapportino l'una all'altra. Ora, però, la quantità non è altro che la qualità superata, ed è attraverso la dialettica della qualità qui considerata che si realizza questo superamento. Dapprima avevamo l'*essere* e come sua verità è risultato il divenire; il divenire costituiva il passaggio all'essere determinato e, come verità dell'essere determinato, abbiamo conosciuto il mutamento. Ma il mutamento nel suo risultato si è manifestato come l'essere per sé sciolto dalla relazione ad altro e dal passaggio in esso; l'essere per sé infine, nei due aspetti del suo processo, la repulsione e l'attrazione, si è manifestato come il superamento di se stesso, e quindi della qualità in generale, nella totalità dei suoi momenti. Ora, però, questa qualità superata non è né un astratto nulla, e neppure l'essere altrettanto astratto e privo di determinazioni, ma è soltanto l'essere indifferente rispetto alla determinatezza, ed è questa figura dell'essere che compare anche nella nostra rappresentazione comune come *quantità*. Di conseguenza consideriamo le cose dapprima dal punto di vista della loro qualità, e questa vale per noi come la determinatezza identica all'essere della cosa. Se poi passiamo oltre a considerare la quantità, questa ci procura tosto la rappresentazione della determinatezza indifferente, estrinseca, in modo tale che una cosa, per quanto muti la sua quantità e diventi più grande o più piccola, rimane tuttavia quello che è.

B

QUANTITÀ

a. La quantità pura

§ 99

La *quantità* è l'essere puro, nel quale la determinatezza non è più posta come unità con l'essere stesso, ma come *superata* o *indifferente*.

1) Il termine *grandezza* non è idoneo per la quantità, nella misura in cui designa soprattutto la quantità *determinata*. 2) La matematica suole definire la grandezza come ciò che può essere *aumentato* o *diminuito*; sebbene tale definizione sia difettosa, in quanto a sua volta contiene di nuovo il termine definito, pure implica che la determinazione della

grandezza è posta come *mutevole* e *indifferente* in modo che, nonostante un suo mutamento, un suo aumento in estensione o intensità, la cosa, per es. una casa, un rosso, non cessa di essere casa, rosso. 3) L'assoluto è quantità pura, – questo punto di vista coincide in generale con quello per cui l'assoluto viene determinato come *materia*, nella quale c'è sì la forma, ma come una determinazione indifferente. La quantità costituisce la determinazione fondamentale dell'assoluto, anche quando l'assoluto è inteso in modo che in esso, come assolutamente indifferente, ogni distinzione sia soltanto quantitativa. – Inoltre lo spazio puro, il tempo ecc. possono esser presi come esempi della quantità in quanto il reale deve esser inteso come riempimento *indifferente* dello spazio o del tempo.

Aggiunta. La definizione della grandezza, abituale nella matematica, come ciò che può venire aumentato o diminuito, a prima vista sembra essere più evidente e plausibile della definizione concettuale contenuta sopra. Ma considerata più da vicino quella definizione contiene però, in veste di presupposto e di rappresentazione, quello che, come concetto di quantità, si è acquisito soltanto nel corso dello sviluppo logico. Quando cioè si dice della grandezza che il suo concetto consiste nel poter essere aumentata o diminuita, si esprime il fatto che la grandezza (o, più esattamente, la quantità) – a differenza della qualità, è una tale determinazione il cui mutamento è indifferente per la cosa determinata. Per quanto riguarda poi la manchevolezza – sopra lamentata – della definizione abituale della quantità, tale manchevolezza consiste più precisamente in questo: aumentare e diminuire significa soltanto determinare altrimenti la grandezza. In tal modo, però, la quantità sarebbe anzitutto soltanto qualcosa di mutevole in generale. Ora, però, anche la qualità è mutevole, e ciò che esprime la differenza prima citata tra quantità e qualità è l'aumentare *o* diminuire; questo implica che da qualunque parte si voglia mutare la determinazione della grandezza, tuttavia la cosa rimane quella che è. Qui va ancora osservato che la filosofia in generale non ha a che fare soltanto con definizioni esatte, e ancor meno con definizioni soltanto plausibili, cioè con definizioni la cui esattezza risulti immediatamente evidente alla coscienza a livello di rappresentazione; la filosofia ha a che fare piuttosto con definizioni *inverate*, cioè definizioni il cui contenuto non viene soltanto ammesso come qualcosa che si trova già dato, ma viene riconosciuto come qualcosa di fondato nel libero pensare e quindi, in-

sieme, in se stesso. Questa considerazione si applica al nostro caso, *nel senso* che, per quanto possa essere giusta ed immediatamente evidente la definizione della quantità abituale nella matematica, non per questo si è ancora sodisfatta l'esigenza di sapere in che misura questa particolare nozione è fondata nel pensiero universale, ed è quindi necessaria. A ciò si collega un'altra osservazione: in quanto la quantità viene immediatamente accolta dalla rappresentazione, senza essere mediata dal pensiero, accade molto facilmente che venga sopravvalutata per quanto riguarda l'ambito della sua validità, anzi venga innalzata addirittura a categoria assoluta. Questo in effetti accade quando vengono riconosciute come scienze *esatte* soltanto quelle scienze i cui oggetti possono essere sottoposti al calcolo matematico. E qui di nuovo si manifesta quella cattiva metafisica di cui si è parlato prima, nell'*Aggiunta* al § 98, e che consiste nel porre determinazioni astratte e unilaterali dell'intelletto al posto dell'idea concreta. In effetti la nostra conoscenza si troverebbe in una condizione ben cattiva se per tali oggetti come la libertà, il diritto, l'eticità, e perfino Dio, non potendo né misurarli, né farli oggetto di calcolo o esprimerli con formule matematiche, rinunciando a una conoscenza esatta, dovesse accontentarsi in generale di una rappresentazione indeterminata e poi, per quanto li riguarda più da vicino o in particolare, tutto fosse lasciato all'arbitrio di ciascuno. – Salta immediatamente agli occhi quali conseguenze pratiche dannose risultano da una tale concezione. Inoltre, se consideriamo più da vicino il punto di vista esclusivamente matematico in questione, secondo il quale la quantità, questo grado determinato dell'idea logica, viene identificata con l'idea logica stessa, vediamo che questo è precisamente il punto di vista del *materialismo* quale si è affermato nel modo più pieno nella storia della coscienza scientifica soprattutto in Francia dalla metà del secolo passato. L'elemento astratto della materia è proprio ciò in cui la forma è sì presente, ma soltanto come una determinazione indifferente ed estrinseca. – Del resto significherebbe fraintendere gravemente la nostra definizione e spiegazione della quantità, se la si volesse intendere come una mancanza di riguardo nei confronti della matematica o, ancora, come se, dicendo che la determinazione della quantità è soltanto estrinseca e indifferente, avessimo voluto giustificare la pigrizia e la superficialità, e affermare che si può trascurare le determinazioni quantitative o, quanto meno, non è necessario prenderle tanto per il sottile. La quantità è comunque un grado dell'idea a cui, come tale, vanno riconosciuti i suoi diritti, anzitutto come categoria logica e poi anche nel mondo oggettivo, tanto in quello naturale, quanto in quello spirituale. Ma proprio qui appare subito anche la differenza per cui la determinazione delle grandezze è di diversa importanza nel caso degli oggetti del

mondo naturale e di quelli del mondo spirituale. Nella natura, cioè, come idea nella forma dell'essere altro da sé e insieme fuori di sé, perciò stesso la quantità ha maggiore importanza che non nel mondo dello spirito, che è il mondo della libera interiorità. Certo consideriamo anche il contenuto spirituale dal punto di vista quantitativo, ma è ovvio che, se consideriamo Dio come Trinità, il numero *tre* ha in tal caso un senso molto più debole di quello che dobbiamo riconoscergli quando, per es., consideriamo le tre dimensioni dello spazio o addirittura i tre lati di un triangolo, la cui determinazione fondamentale è proprio soltanto *quella* di essere una superficie delimitata da tre linee. Inoltre, anche nell'ambito della natura si trova la differenza citata tra una maggiore e minore importanza della determinazione quantitativa, precisamente *nel senso* che nella natura inorganica, per così dire, la quantità ha un ruolo più importante che in quella organica. Se poi, all'interno della natura inorganica, distinguiamo il campo della meccanica da quello della fisica e della chimica in senso stretto, si ripresenta di nuovo la stessa differenza; la meccanica, come tutti riconoscono, è la disciplina scientifica che meno di ogni altra può prescindere dall'aiuto della matematica; anzi nella meccanica non si può fare alcun passo avanti senza la matematica e, appunto perciò, la meccanica suole essere considerata, accanto alla matematica, come la scienza esatta per eccellenza; a questo proposito va ricordata ancora una volta la precedente osservazione circa la coincidenza tra il punto di vista materialistico e quello esclusivamente matematico. – Inoltre, dopo tutto quanto è stato qui esposto, va definito come uno dei pregiudizi più nocivi per la conoscenza esatta e fondata la pretesa di cercare, come spesso accade, ogni differenza e determinatezza soltanto nel quantitativo. Certamente, per es., lo spirito è più della natura, l'animale più della pianta; tuttavia si sa ben poco di questi oggetti e della loro differenza, se ci si ferma al più e al meno e non si va oltre, in modo da coglierli nella loro determinatezza che è qui anzitutto qualitativa.

§ 100

La quantità dapprima nella sua relazione immediata a sé, o nella determinazione dell'uguaglianza con se stessa posta mediante l'attrazione, è grandezza *continua* – e nell'altra determinazione dell'« *uno* » in essa contenuta è grandezza *discreta*. Ma quella quantità è anche ugualmente discreta, perché essa è soltanto la continuità *del molteplice*; e questa quantità è ugual-

mente continua: la sua continuità è l'« uno » come *medesimo* dei molti « uno », *l'unità*.

1) La grandezza continua e quella discreta non debbono quindi essere considerate come *specie*, quasi la determinazione dell'una non spettasse all'altra, ma si distinguono solo perché il *medesimo tutto* è posto una volta sotto l'una delle sue determinazioni e una volta sotto l'altra. 2) L'antinomia dello spazio, del tempo o della materia, rispetto alla loro divisibilità all'infinito, o anche al loro consistere di elementi indivisibili, non è altro che l'affermazione della quantità una volta come continua, l'altra volta come discreta. Se lo spazio, il tempo ecc. vengono posti soltanto con la determinazione della quantità continua, sono *divisibili* all'*infinito*; se vengono posti invece con la determinazione della grandezza discreta sono in sé *divisi* e constano di « uno » ciascuno dei quali è indivisibile; entrambe le posizioni sono ugualmente unilaterali.

Aggiunta. La quantità, come risultato prossimo dell'essere per sé, include in sé come momenti ideali (*ideell*) i due aspetti del processo dell'essere per sé, la repulsione e l'attrazione, ed è quindi tanto continua, quanto discreta. Ciascuno di questi due momenti contiene in sé anche l'altro, e quindi *non c'è* una grandezza soltanto continua, né una grandezza soltanto discreta. Se tuttavia se ne parla come di due specie particolari e tra loro contrapposte di grandezza, questo dipende soltanto dal carattere astraente della nostra riflessione, la quale, nel considerare le grandezze determinate, una volta prescinde dall'uno, una volta dall'altro dei due momenti contenuti in un'unità inseparabile nel concetto di quantità. Si dice, ad es., che lo spazio occupato da questa camera è una grandezza continua e che i cento uomini radunati in essa costituiscono una grandezza discreta. Ma lo spazio è continuo e discreto nello stesso tempo, e, di conseguenza, parliamo di punti spaziali e dividiamo anche lo spazio, per es. una certa lunghezza, in un certo numero di piedi, di pollici, ecc., il che può accadere soltanto in base al presupposto che lo spazio *in sé* è anche discreto.

D'altra parte anche la grandezza discreta costituita da cento uomini è al tempo stesso continua, e il suo elemento comune, il genere uomo, che pervade tutti i singoli e li collega tra di loro, è ciò che fonda la continuità di questa grandezza.

b. Il quanto

§ 101

La quantità *posta* essenzialmente con la determinatezza esclusiva che è in essa contenuta, è il *quanto*, è quantità limitata.

Aggiunta. Il quanto è l'*essere determinato* della quantità, mentre, al contrario, la quantità pura corrisponde all'*essere*, e il grado (che considereremo tra poco) corrisponde all'*essere per sé*. – Per quanto concerne più precisamente il progredire dalla pura quantità al quanto, tale progredire è fondato sul fatto che, mentre nella pura quantità la distinzione, come distinzione tra continuità e discretezza, è soltanto presente in sé, nel quanto invece viene posta in modo tale che ormai la quantità generale appare come distinta e delimitata. Con ciò stesso il quanto si scompone poi subito in una moltitudine indeterminata di quanti o di grandezze determinate. Ciascuna di queste grandezze determinate, in quanto distinta dalle altre, costituisce un'unità, così come, considerata per se stessa soltanto, costituisce un molteplice. Ma, così, il quanto è determinato come *numero*.

§ 102

Il quanto ha il suo sviluppo e la sua completa determinatezza nel *numero* (*Zahl*) che contiene in sé come suo elemento l'uno, secondo il momento della discretezza, l'*ammontare* (*Anzahl*)[1], secondo il momento della continuità, l'*unità*, come suoi momenti qualitativi.

In aritmetica si sogliono presentare le *specie di calcolo* come modi casuali di trattare i numeri. Se questi modi de-

1. Il termine *Anzahl*, di cui è impossibile rendere adeguatamente nella traduzione il rapporto con il termine *Zahl* (numero) ha costituito e costituisce una vera croce per i traduttori che hanno tentato le vie più diverse; alcuni hanno cercato di conservare il rapporto a numero con termini come « *valeur numérique* » (Bourgeois) « *nombre-numéré* » (J. Labarrière, *Hegel. Science de la logique*, Paris, Aubier Montaigne, 1972), « *annumeration* » (Wallace), mentre altri hanno scelto soluzioni decisamente diverse come « moltitudine » (Croce), « *multiplicité* » (De Gandillac), « le volte » (Moni). A noi è sembrato preferibile, sia pur con piena consapevolezza dei limiti anche di questa soluzione, « ammontare », ad analogia del Léonard che nel suo commento utilizza « *montant* ».

vono avere una necessità, e quindi un senso intelligibile, questo deve necessariamente essere un principio, e questo principio può risiedere solo nelle determinazioni contenute nel concetto del numero stesso; tale principio va ora brevemente esposto. – Le determinazioni del concetto di numero sono l'*ammontare* e l'*unità*, e il numero stesso è la loro unità. Ma l'unità applicata ai numeri empirici è soltanto la loro *uguaglianza*; perciò il principio delle specie di calcolo deve consistere necessariamente nel porre i numeri nel rapporto di unità e di ammontare, e nell'ottenere l'uguaglianza di queste determinazioni.

In quanto gli « uno » o i numeri stessi sono reciprocamente indifferenti, l'unità in cui vengono trasposti appare in generale come un raggruppamento estrinseco. Calcolare perciò, in generale, vuol dire *contare*, e la distinzione tra le *specie* di calcolo si fonda soltanto sulla proprietà qualitativa dei numeri che vengono contati; principio di tale proprietà è la determinazione di unità e di ammontare.

La prima operazione è il *numerare*, fare *in generale* il numero, raggruppare molti « *uno* » a piacere. – Ma una *specie* di calcolo è il contare entità che sono già numeri, e non più soltanto semplici « uno ».

I numeri sono *immediatamente* e *in primo luogo* numeri del tutto indeterminati in generale, e quindi disuguali in generale; il raggruppare o contare tali numeri è l'*addizione*.

La determinazione *successiva* consiste nel fatto che i numeri in generale sono *uguali*, e quindi costituiscono un'*unità*; si ha quindi un loro *ammontare*; contare questi numeri è la *moltiplicazione* – dove poi è indifferente il modo in cui vengono ripartite tra i due numeri da moltiplicare, tra i fattori, le determinazioni di ammontare e di unità, e cioè quale viene preso come ammontare e quale come unità.

La *terza* determinatezza, infine, è l'*uguaglianza* dell'*ammontare* e dell'*unità*. Il contare numeri così determinati è l'*elevare a potenza* – e anzitutto *al quadrato*. L'ulteriore elevazione a potenza è la prosecuzione formale della moltiplicazione del numero per se stesso, prosecuzione che, di nuovo, sbocca nell'ammontare indeterminato. – Siccome in questa terza determinazione si raggiunge la completa uguaglianza

dell'unica distinzione presente, quella tra ammontare e unità, non ci possono esser più di queste tre specie di calcolo. – Al contare corrisponde il risolvere i numeri secondo quelle determinatezze. Perciò, oltre alle tre specie di calcolo indicate, che possono pertanto venir chiamate quelle *positive*, ve ne sono anche tre *negative*.

Aggiunta. Siccome il numero in generale è il quanto nella sua completa determinatezza, ce ne serviamo per determinare non soltanto le grandezze cosiddette discrete, ma anche quelle cosiddette continue. Perciò il numero deve essere anche utilizzato nella geometria, dove si tratta di fissare figure determinate dello spazio e i loro rapporti.

c. Il grado

§ 103

Il limite è identico alla totalità del quanto stesso; come *in sé* molteplice il limite è la grandezza *estensiva*, mentre, come in sé determinatezza *semplice*, è la grandezza *intensiva* o *grado*.

La differenza delle grandezze continue e discrete da quelle estensive ed intensive consiste perciò nel fatto che le prime si riferiscono alla *quantità in generale*, le seconde invece al *limite* o alla sua determinatezza come tale. – Ugualmente la grandezza estensiva e quella intensiva non sono due specie di grandezze, ciascuna delle quali conterrebbe una determinatezza di cui l'altra sarebbe priva; ciò che è grandezza estensiva è pure grandezza intensiva, e viceversa.

Aggiunta. La *grandezza intensiva* o *grado* è distinta, quanto al concetto, dalla *grandezza estensiva* o *quanto*. Perciò si deve considerare inammissibile che, come spesso accade, questa distinzione non sia riconosciuta, ed entrambe le forme di grandezza siano senz'altro considerate identiche. Questo accade nella fisica, quando, per es., la differenza del peso specifico viene spiegata dicendo che un corpo il cui peso specifico è il doppio di quello di un altro contiene, nell'ambito dello stesso spazio, il doppio di parti materiali (atomi) dell'altro. Lo stesso accade per il calore e la luce, quando diversi gradi di temperatura e di luminosità devono essere spiegati mediante una maggiore o minore quantità di particelle (o molecole)

di calore o di luce. I fisici che si valgono di tali spiegazioni, quando viene loro obiettato che si tratta di spiegazioni insostenibili, sogliono cavarsela dicendo che in tal modo non si pretende affatto di decidere l'in sé (notoriamente inconoscibile) di tali fenomeni, ma che ci si serve di tali espressioni soltanto per ragioni di maggiore *comodità*. Per quanto riguarda la maggiore comodità, si tratta anzitutto della maggiore facilità di applicare il calcolo; ma non si vede perché grandezze intensive, che hanno anch'esse la loro espressione determinata nel numero, non dovrebbero essere altrettanto comode per il calcolo di quelle estensive. Certo sarebbe ancor più comodo far del tutto a meno tanto del calcolo quanto del pensiero. Inoltre, contro quella scappatoia va ancora osservato che, mentre ci si abbandona a spiegazioni di questo tipo, si va in ogni caso al di là del terreno della percezione e dell'esperienza e ci si inoltra nel terreno della metafisica e della speculazione (in altra occasione definita inutile, anzi dannosa). Nell'esperienza certamente si troverà che se di due portamonete pieni di talleri l'uno pesa il doppio dell'altro, questo accade perché uno di questi portamonete contiene duecento talleri e l'altro soltanto cento. Queste monete possono essere viste e, in genere, percepite con i sensi; al contrario, atomi, molecole e simili si trovano al di fuori del campo della percezione sensibile e spetta al pensiero decidere se siano ammissibili e che cosa significhino. Ora però (come si è prima ricordato nell'*Aggiunta* al § 98) è l'intelletto astratto a fissare il momento del molteplice contenuto nel concetto di essere per sé nella forma degli atomi e a tenerlo fermo come qualcosa di ultimo; ed è lo stesso intelletto astratto che in questo caso – in contraddizione tanto con l'intuizione naturale, quanto con il pensiero veramente concreto – considera la grandezza estensiva come l'unica forma della quantità e non riconosce le grandezze intensive, là dove si trovano, nella loro determinatezza caratteristica, ma si affanna a ricondurle forzatamente a grandezze estensive, in base a un'ipotesi inconsistente. Se tra le critiche rivolte alla filosofia più recente ricorre in particolare *quella* di aver ricondotto tutto all'identità – e così le si è pure appioppato per scherno il nome di filosofia dell'identità [1] – dalla nostra discussione risulta che proprio la filosofia tende a distinguere ciò che è diverso, tanto per il concetto, quanto per l'esperienza, mentre sono gli empirici di professione che innalzano l'identità astratta a principio supremo del conoscere; perciò sarebbe più giusto chiamare la loro filosofia, quella degli empirici, filosofia dell'identità. Inoltre, è del tutto esatto che, come non ci sono grandezze soltanto continue e soltanto discrete, così pur non ci sono grandezze sol-

1. Cfr. in merito la *Prefazione* di Hegel alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, p. 93.

tanto intensive e soltanto estensive; queste due determinazioni della quantità non sono quindi contrapposte l'una all'altra come specie indipendenti. Ogni grandezza intensiva è anche estensiva, e viceversa. Così, per es., un certo grado di temperatura è una grandezza intensiva, alla quale, come tale, corrisponde anche una sensazione del tutto semplice. Ma se guardiamo il termometro, troviamo che a questo grado di temperatura corrisponde una certa dilatazione della colonna del mercurio, e questa grandezza estensiva cambia insieme alla temperatura come grandezza intensiva. Lo stesso accade nel campo dello spirito; un carattere più intensivo nella sua azione ha un'efficacia più ampia di un carattere meno intensivo.

§ 104

Nel grado è *posto* il *concetto* del quanto. Si tratta della grandezza come indifferente *per sé* e semplice, in modo però da avere quella determinatezza per cui è un quanto, assolutamente *fuori di sé* in altre grandezze. In questa contraddizione, per cui il limite indifferente *essente per sé* è l'assoluta *esteriorità*, è posto il *progresso* quantitativo *infinito* – una *immediatezza* che si rovescia immediatamente nel suo opposto, nell'*esser mediato* (l'andare oltre il quanto non appena posto) e viceversa.

Il *numero* è pensiero, ma il pensiero come un essere completamente esterno a sé. Il numero non appartiene all'intuizione, poiché è pensiero, ma è il pensiero che ha come propria determinazione l'esteriorità dell'intuizione. – Perciò il quanto non solo *può* essere aumentato o diminuito all'infinito, ma, mediante il suo concetto, è questo *rinviare* oltre di sé. Il progresso quantitativo infinito è ugualmente la ripetizione priva di pensiero della stessa contraddizione che è il quanto in generale e, posto nella sua determinatezza, il grado. Che poi sia superfluo esprimere questa contraddizione nella forma del progresso infinito, lo dice giustamente *Zenone*, come riferisce Aristotele: è lo stesso dire una cosa *una volta* e dirla *sempre*[1].

1. Cfr. Hegel, XVII, 328, *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, 292, dove viene indicata come fonte il *Commento* di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele.

Aggiunta n. 1. Se la grandezza, secondo la definizione abituale in matematica sopra citata (vedi § 99), è ciò che può essere aumentato o diminuito, e se anche non vi è nulla da obiettare contro l'esattezza dell'intuizione che sta alla base di tale definizione, rimane però ancora anzitutto la questione di come arriviamo ad ammettere qualcosa che *può essere aumentato o diminuito*. Se si volesse rispondere a tale questione appellandosi semplicemente all'esperienza, si avrebbe però una risposta ancora insufficiente; anche a prescindere dal fatto che in tal caso avremmo una rappresentazione e non una nozione della grandezza, essa risulterebbe soltanto una possibilità (di venir aumentato o diminuito) e non vedremmo affatto la necessità di questo modo di comportarsi. Al contrario, nel corso dello sviluppo logico, non soltanto la quantità è risultata essere un grado del pensiero che determina se stesso, ma si è anche mostrato che il *concetto* di quantità implica il rinviare assolutamente al di là di sé, e che quindi non abbiamo qui a che fare con qualcosa di semplicemente possibile, ma di necessario.

Aggiunta n. 2. È principalmente al progresso quantitativo infinito che si attiene di solito l'intelletto riflettente quando si occupa dell'infinità in generale. Ora, per questa forma di progresso infinito vale anzitutto quanto prima si è detto sul progresso qualitativamente infinito; e cioè che tale forma non è l'espressione della vera infinità, ma soltanto di quella cattiva che non riesce mai ad andare oltre il semplice *dover essere*, e quindi, in effetti, rimane nel finito. Per quanto riguarda poi più precisamente la forma quantitativa di questo progresso finito, che Spinoza giustamente definisce un'infinità puramente immaginata (*infinitum imaginationis*)[1], non di rado di tale rappresentazione si sono valsi anche poeti come Haller[2]

1. A questo proposito sono molto importanti le pagine di *Fede e sapere* dove, in polemica contro Jacobi, Hegel sottolinea che Spinoza era perfettamente consapevole della differenza tra l'infinito dell'« immaginazione » che produce una contraddizione assoluta e non risolta in quanto non comprende che il finito scaturisce sempre da una negazione, e l'infinito affermativo o assoluto come identità degli opposti. « Di quest'infinitezza empirica, che è posta soltanto in quanto sono poste le cose singole – cose singole che invece Jacobi poneva assolutamente, nella sua precedente deduzione, come una cosa senziente ed una sentita, ma che in sé sono semplicemente nulla – Jacobi dà senz'altro la colpa a Spinoza, mentre nessun filosofo era più lontano di lui dall'accettare qualcosa di simile; infatti col non essere-in-sé delle cose finite viene immediatamente a mancare tale infinitezza empirica e il tempo » (Hegel, GW, IV, 352-58, *Primi scritti critici*, 172-80).

2. Albrecht von Haller (1708-77). Letterato e scienziato svizzero, professore di anatomia, chirurgia e botanica a Göttingen dal 1736; tra i suoi scritti di argomento scientifico: *Primae lineae physiologiae*, Göttingen, Vandenhoeck, 1747; *Elementa physiologiae corporis humani*, Lausanne, Bosquet, 1757-66, 8 voll.; ebbe però notevole

e Klopstock per esprimere intuitivamente non soltanto l'infinità della natura, ma anche quella di Dio. Così, ad es., in Haller troviamo una celebre descrizione dell'infinità di Dio, dove è detto:

« Ammucchio numeri sterminati,
milioni di montagne,
accumulo tempo su tempo,
e mondo su mondo,
e se dalla spaventosa altitudine
torno a guardare con vertigine verso di Te,
mi accorgo che tutta la potenza del numero
aumentata mille volte,
non è ancora neanche una parte di Te ».

Qui abbiamo anzitutto quel continuo rinviare oltre di sé proprio della quantità e più esattamente del numero, che Kant definisce come terrificante,[1], ma dove invece ciò che vi è di terrificante dovrebbe essere soltanto la noia derivante dal porre e superare continuamente un limite, senza fare mai un passo in avanti. Ma Haller aggiunge ancora a quella descrizione del cattivo infinito come conclusione e in modo pertinente:

« io la tolgo via, e tu mi stai interamente di fronte »;

in tal modo infatti Haller esprime il fatto che il vero infinito non va considerato come qualcosa che sta semplicemente al di là del finito, e che per giungere ad averne coscienza dobbiamo rinunciare a quel *progressus in infinitum*.

Aggiunta n. 3. Pitagora, com'è noto, si è valso dei numeri in filosofia e ha inteso il numero come determinazione fondamentale delle cose. Questa concezione a prima vista deve necessariamente sembrare paradossale, anzi perfino folle, alla coscienza comune, e si pone perciò la questione di come vada giudicata. Per rispondere a tale questione si deve anzitutto ricordare che la filosofia ha il compito di ricondurre le cose a pensieri, e precisamente a pensieri determinati. Ora il numero è certamente un pen-

risonanza anche per le sue poesie a carattere metafisico e religioso tra cui appunto la *Unvollkommene Ode über die Ewigkeit* del 1743 di cui sono riportati qui alcuni versi e che si può trovare nella raccolta *Das Weltbild der deutschen Aufklärung*, a cura di F. Brüggemann, nella serie « Deutsche Literatur », Reihe « Aufklärung », Leipzig, Reclam, 1930, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, vol. II, pp. 323-26; ivi si trova pure un'altra sua celebre poesia, *Ueber den Ursprung des Uebels* (pp. 305-22), che, come dice il titolo, rispondeva all'interesse dell'epoca per i problemi della teodicea, e non mancò di essere discussa da autori come LESSING, HERDER e KANT per non citare che i maggiori; sull'opera complessiva di Haller cfr. G. TONELLI, *Poesia e pensiero in A. von Haller*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1961, 2ª edizione 1965.

1. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 641, trad. it., p. 481.

siero, e precisamente quel pensiero che si trova più vicino alla realtà sensibile; più precisamente il numero è il pensiero che esprime il sensibile stesso, in quanto per sensibile intendiamo ciò che è reciprocamente estrinseco a se stesso e molteplice. Quindi nel tentativo di intendere l'universo come numero riconosciamo il primo passo verso la metafisica. Nella storia della filosofia Pitagora, com'è noto, sta tra i filosofi ionici e gli Eleati. Mentre i primi, come osserva già Aristotele [1], si limitarono ancora a concepire l'essenza delle cose come qualcosa di materiale (come una ὕλη), i secondi invece, e più precisamente Parmenide, sono andati avanti sino a giungere al pensiero puro nella forma dell'essere; la filosofia pitagorica, quindi, afferma un principio che costituisce, per così dire, il ponte di passaggio tra il sensibile e il soprasensibile. Di qui risulta anche come si debba giudicare l'avviso di coloro che ritengono Pitagora essere andato troppo *oltre*, in quanto ha inteso l'essenza delle cose come semplici numeri e poi osservano che certamente si possono contare le cose – nulla da obiettare su questo punto – ma che le cose sono pur sempre qualcosa *di più* dei semplici numeri. Per quanto riguarda questo di più attribuito alle cose, certo si deve essere pronti ad ammettere che le cose sono più che semplici numeri; ma la questione è di sapere come si intende questo *più*. La coscienza comune sensibile dal suo punto di vista non esiterà affatto a rispondere a tale questione rinviando alla possibilità di percepire sensibilmente le cose e quindi a osservare che le cose possono non soltanto essere contate, ma anche viste, odorate, gustate, toccate ecc. L'obiezione rivolta alla filosofia pitagorica si ridurrebbe in tal modo, per dirla nel nostro linguaggio d'oggi, ad accusarla di essere troppo idealistica. Ora, in realtà, le cose stanno proprio all'opposto, come si può desumere già da quello che si è osservato prima sulla posizione storica della filosofia pitagorica. Se infatti si deve ammettere che le cose sono qualcosa *di più* dei semplici numeri, questo va inteso nel senso che la semplice nozione di *numero* non è ancora sufficiente a esprimere l'essenza determinata o il concetto delle cose. Invece di affermare quindi che Pitagora con la sua filosofia dei numeri è andato troppo *oltre*, si dovrebbe piuttosto dire il contrario, e cioè che non è andato *abbastanza avanti*, e in effetti sono stati proprio gli Eleati a compiere il passo successivo verso il pensiero puro. – Ma vi sono poi anche, se non cose, almeno stati delle cose, e, in generale, fenomeni della natura, la cui determinatezza si fonda essenzialmente su numeri e rapporti numerici determinati. Questo vale specialmente per la distinzione dei suoni e per il loro accordo armonico, e cioè per il fenomeno che, com'è noto, si racconta avrebbe dato per la prima volta occasione a Pita-

1. Aristotele, *Metafisica*, 983 b - 984 b.

gora [1] di intendere l'essenza delle cose come numero. Ora, se è già decisamente di interesse scientifico riportare i fenomeni fondati su numeri determinati a tali numeri, non è però affatto ammissibile considerare la determinatezza del pensiero in generale come semplice determinatezza numerica. Certo si può essere indotti dapprima a collegare le determinazioni di pensiero più generali ai primi numeri, e quindi a dire che l'*uno* è il semplice e l'immediato, il *due* la distinzione e la mediazione, il *tre* la loro unità. Ma questi collegamenti sono del tutto estrinseci, e in questi numeri come tali non c'è nulla che ne faccia l'espressione proprio di queste nozioni. Del resto quanto più si procede su questa strada, tanto più appare evidente che è semplicemente arbitrario connettere determinati numeri con determinate nozioni. Così, per es., si può considerare il 4 come l'unità dell'1 e del 3 e delle nozioni loro connesse, ma 4 è anche il doppio di 2, e così pure 9 non è soltanto il quadrato di 3, ma anche la somma di 8 e di 1, di 7 e di 2 e così via. Se ancora oggi certe società segrete dànno grande importanza a ogni sorta di numeri e di figure, questo va considerato da una parte come un giuoco innocuo, e dall'altra come un segno di inettitudine nel pensare. Certo, si dice anche che dietro vi sia un senso profondo e che queste cose possono dar molto da pensare. Ma in filosofia quel che importa non è che si *possa* pensare qualcosa, ma che lo si pensi *effettivamente*, e il vero elemento del pensiero non va cercato in simboli scelti arbitrariamente, ma soltanto nel pensiero stesso.

§ 105

Quest'*esteriorità* a se stesso del quanto nella sua determinatezza *essente per sé* costituisce la sua *qualità*; in quest'esteriorità il quanto è proprio se stesso ed è in relazione a sé. Vi sono riuniti l'esteriorità, e cioè il quantitativo, e l'essere per sé, il qualitativo. – Il quanto così posto *in lui stesso* è il *rapporto* quantitativo – determinatezza che è sia un quanto *immediato*, l'esponente, sia la *mediazione*, cioè la *relazione* di un qualsiasi quanto a un altro – i due lati del rapporto che, al tempo stesso, non

1. Cfr. HEGEL, XVII, 278-79, *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, 250: « *Giamblico* (*de vita Pyth.*, XXVI, 15) racconta che *Pitagora*, passando davanti all'officina d'un fabbro, fu impressionato dai colpi, che davano una certa consonanza; avrebbe quindi confrontato i rapporti di peso dei martelli che producevano un certo accordo, e ne avrebbe determinato matematicamente il rapporto dei toni; finalmente avrebbe applicato la sua scoperta esperimentandola su corde, ricavandone tre rapporti, il diapason, il diapente e il diatessaron ».

valgono per il loro valore immediato, ma il cui valore è soltanto in questa relazione.

Aggiunta. Il progresso quantitativo infinito si manifesta dapprima come continuo rinviare oltre di sé da parte del numero. Ma, considerata più da vicino, la quantità mostra tuttavia di tornare a se stessa in questo progresso, perché quello che vi è contenuto secondo il pensiero, è in generale l'essere determinato del numero mediante il numero, e questo dà il *rapporto quantitativo*. Se ad es. diciamo 2 : 4, abbiamo due grandezze che non valgono come tali nella loro immediatezza, ma rispetto alle quali si ha a che fare soltanto con la loro relazione reciproca. Ma questa relazione (l'esponente del rapporto) è a sua volta una grandezza, che si distingue dalle due grandezze in relazione l'una all'altra, in quanto con il suo variare anche tale rapporto varia, mentre il rapporto rimane indifferente rispetto al variare dei suoi due termini e rimane identico fino a quando non muta l'esponente. Possiamo quindi anche mettere 3 : 6 al posto di 2 : 4 senza che il rapporto vari, perché l'esponente rimane 2 in entrambi i casi.

§ 106

I *lati* del rapporto sono ancora dei quanti immediati, e la determinazione qualitativa e quella quantitativa sono ancora l'una esterna all'altra. Nella loro verità però, per cui il quantitativo stesso è relazione a sé nella sua esteriorità, ossia l'essere per sé e l'indifferenza della determinatezza sono uniti, esso è la *misura*.

Aggiunta. La quantità con il movimento dialettico sin qui considerato attraverso i suoi momenti ha mostrato di essere il ritorno alla qualità. Come concetto della quantità dapprima avevamo la qualità superata, cioè la determinatezza non identica all'essere, ma invece indifferente e soltanto estrinseca. Questo concetto, come è stato prima osservato, è poi anche il fondamento della definizione della grandezza usuale nella matematica, per cui grandezza è ciò che può venire aumentato o diminuito. Ora, se in prima istanza, secondo questa definizione può sembrare che la grandezza sia soltanto il variabile in generale (giacché tanto aumentare quanto diminuire non significa altro che determinare diversamente la grandezza) e che quindi la grandezza non sia distinta dall'*essere determinato* (il secondo grado della qualità), anch'esso, secondo il suo concetto, variabile, bisogna però che il contenuto di quella definizione venga completato dicendo che nella quantità abbiamo un variabile che però rimane lo stesso

nonostante il suo mutamento. Il concetto di quantità mostra così di contenere in sé una contraddizione, ed è questa contraddizione che costituisce la dialettica della quantità. Ma il risultato di questa dialettica non è poi il semplice ritorno alla qualità, come se la qualità fosse il vero, e la quantità invece il non vero, ma l'unità e la verità di entrambe, la quantità qualitativa – ossia la *misura*. – Qui si può poi ancora rilevare che, se nell'osservazione del mondo oggettivo ci occupiamo di determinazioni quantitative, in effetti lo facciamo già sempre in vista della misura, come indica anche il nostro linguaggio in quanto definiamo misura l'accertare determinazioni e rapporti quantitativi. Così, per es., si misura la lunghezza di diverse corde che son state fatte vibrare per cogliere la differenza qualitativa dei suoni prodotti dalla vibrazione in rapporto alla differenza di lunghezza delle corde. Analogamente nella chimica si accerta la quantità di elementi riuniti in un composto per conoscere le misure che condizionano tali composti, ossia quelle quantità che stanno alla base di determinate qualità. Anche nella statistica i numeri di cui ci si occupa interessano solo per i risultati qualitativi di cui sono condizione. Semplici accertamenti numerici come tali, che non siano guidati dalla prospettiva qui indicata, sono giustamente considerati come una vuota curiosità che non può appagare né un interesse teoretico né un interesse pratico.

C

LA MISURA

§ 107

La misura è il quanto qualitativo, dapprima come *immediato*, un quanto al quale è connesso un essere determinato ossia una qualità.

Aggiunta. La misura, come unità della qualità e della quantità è, quindi, al tempo stesso l'essere giunto a compimento. Quando parliamo dell'essere, appare anzitutto come ciò che è interamente astratto e privo di determinazioni; ma l'essenza dell'essere è quella di determinare se stesso, e l'essere raggiunge la sua completa determinatezza nella misura. Si può anche considerare la misura come una definizione dell'assoluto, ed in questo senso è stato detto che Dio è la misura di tutte le cose. Ed è quest'intuizione che costituisce poi anche la nota fondamentale di molti antichi salmi ebraici, nei quali la glorificazione di Dio consiste essenzial-

mente nell'affermare che è stato *Lui* ad aver posto il limite ad ogni cosa, al mare e alla terra ferma, ai fiumi e ai monti, e, così pure, alle diverse specie di piante e di animali. – Nella coscienza religiosa dei Greci la divinità della misura è rappresentata in un rapporto più stretto con l'eticità, come *Nemesi*. Il senso fondamentale di questa rappresentanzione è che ogni cosa umana – ricchezza, onore, potenza, e, così pure, gioia, dolore ecc. – ha una sua misura determinata, oltrepassare la quale vuol dire andare incontro alla corruzione e alla rovina. – Per quel che riguarda poi l'ulteriore presenza della misura nel mondo oggettivo, troviamo anzitutto nella natura delle esistenze il cui contenuto essenziale è costituito dalla misura. Questo è precisamente il caso del sistema solare che dobbiamo in generale considerare come il regno delle libere misure. Ma se proseguiamo ancora nell'osservazione della natura inorganica, vediamo che la misura perde di importanza in proporzione al fatto che le determinazioni qualitative e quantitative mostrano di essere per molti rispetti reciprocamente indifferenti. Così, per es., la qualità di una roccia o di un fiume non è legata a una grandezza determinata. Osservando più attentamente anche tali oggetti troviamo tuttavia che non sono del tutto privi di misura, giacché l'acqua di un fiume o i singoli componenti di una roccia mostrano, ad un'analisi chimica, di essere anch'essi qualità condizionate dai rapporti quantitativi degli elementi che contengono. È poi nella natura organica che la misura compare di nuovo in modo decisamente più evidente nell'intuizione immediata. I diversi generi delle piante e degli animali hanno, tanto nel complesso, quanto nelle loro singole parti, una misura determinata; a questo proposito va anzi osservato che le conformazioni organiche meno perfette e più vicine alla natura inorganica si distinguono da quelle più elevate proprio perché la loro misura è più indeterminata. Così, per es., nei fossili troviamo le cosiddette ammoniti di cui alcune si possono riconoscere soltanto col microscopio, mentre altre giungono fino alla grandezza della ruota di una carrozza. Quest'indeterminatezza della misura si mostra anche in certe piante che stanno a un gradino inferiore della vita organica, come, per es., nel caso delle felci.

§ 108

In quanto nella misura qualità e quantità sono soltanto in una unità *immediata*, la loro distinzione si presenta in modo altrettanto immediato. Il quanto specifico è, quindi, in parte un semplice quanto, e l'essere determinato è suscettibile di aumento e diminuzione, senza che venga così superata la misura che in

tal senso è una *regola*, e in parte, però, la variazione del quanto è anche un mutamento di qualità.

Aggiunta. L'identità di qualità e quantità che si trova nella misura dapprima è ancora soltanto *in sé*, ma non è ancora *posta*. Perciò queste due determinazioni, di cui la misura è l'unità, possono affermarsi anche ciascuna per proprio conto: da un lato quindi le determinazioni quantitative dell'essere determinato possono essere variate senza che ne venga intaccata la qualità; d'altro lato invece questa possibilità indifferente di aumento o diminuzione, ha un limite che non può essere superato senza che la qualità venga mutata. Così, per es., la temperatura dell'acqua è dapprima indifferente rispetto alla liquidità delle sue gocce; nell'aumento o nella diminuzione della temperatura dell'acqua allo stato liquido, si arriva però a un punto in cui questo suo stato di coesione muta qualitativamente, e l'acqua si trasforma da una parte in vapore, e dall'altra in ghiaccio. Quando si verifica una variazione quantitativa, al principio sembra che si tratti di qualcosa di completamente irrilevante; tuttavia dietro una tale variazione si nasconde ancora qualcos'altro, e questa variazione del quantitativo, apparentemente irrilevante è come una sorta di astuzia mediante la quale il qualitativo viene affermato. I Greci [1] hanno già reso in modo intuitivo questa antinomia della misura con diverse espressioni figurate. Così, per es., nella questione se *un solo* chicco di grano costituisca un mucchio di grano, o in quell'altra, se strappare *un solo* crine della coda di un cavallo significa farne una coda spelata. Ora, se muovendo dalla considerazione della quantità come determinatezza dell'essere indifferente ed estrinseca è possibile sentirsi dapprima inclini a rispondere negativamente a queste domande, successivamente però si deve ammettere che questo aumentare e diminuire, in sé indifferente, ha anche il suo limite, e che in queste operazioni alla fine si arriva a un punto in cui, continuando ad aggiungere sia pur sempre soltanto *un solo* chicco di grano sorge un mucchio di grano, e continuando a strappare sempre soltanto *un sol* crine la coda finisce con l'essere spelata. Lo stesso vale per la favola di quel contadino che ha aumentato di *una sola* mezza oncia per volta il carico del suo asino che camminava gagliardo, fino a quando l'asino è crollato sotto il carico diventato ormai insostenibile. Sarebbe del tutto errato definire questi casi semplicemente come oziose chiacchiere scolastiche, mentre, in effetti, si tratta di problemi del pensiero che è molto importante conoscere bene anche per la loro portata pratica o, più

1. Cfr. le pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate ai megarici e ad alcuni esempi particolarmente significativi di « sofismi » come quello del « mucchio » e del « calvo » (HEGEL, XVIII, 139-41, trad. it., II, 124-25).

esattamente, per la loro portata etica. Così, per es., per quel che riguarda le nostre spese c'è anzitutto un certo ambito entro il quale non ha rilevanza il più o il meno; ma se la misura determinata dai rapporti individuali di ciascuno viene superata nell'una o nell'altra direzione, si fa sentire la natura qualitativa della misura (proprio come nell'esempio precedente delle diverse temperature dell'acqua), e quella che era da considerare buona amministrazione delle proprie sostanze, diventa avarizia o sperpero. – Lo stesso accade nella politica e precisamente *nel modo* in cui la costituzione di uno stato deve essere considerata nella sua dipendenza o meno dall'ampiezza del suo territorio, dal numero dei suoi abitanti, e da altre analoghe determinazioni quantitative. Consideriamo, ad es., uno stato dal territorio di mille miglia quadrate e una popolazione di quattro milioni di abitanti; si dovrà dapprima ammettere che un paio di miglia quadrate o un paio di migliaia di abitanti in più o in meno non può avere alcun'influenza essenziale sulla costituzione di un tale stato. Tuttavia non si può disconoscere che nell'aumento o nella diminuzione di uno stato si arriva fino a un punto in cui, anche a prescindere da tutte le altre circostanze, già a causa di questa variazione quantitativa, anche la qualità della costituzione non può più rimanere invariata. La costituzione di un piccolo cantone svizzero non è adatta a un grande impero, e così pure la costituzione della repubblica romana non era adatta ad essere trasferita alle piccole città tedesche dell'impero.

§ 109

Lo *smisurato* si ha anzitutto in quanto una misura, per via della sua natura quantitativa, va oltre la sua determinatezza qualitativa. Ma siccome l'altro rapporto quantitativo, l'aspetto smisurato del primo, è altrettanto qualitativo, perciò lo smisurato è al tempo stesso una misura; entrambi questi passaggi, dalla qualità nel quanto e dal quanto nella qualità, possono a loro volta essere rappresentati come *progresso infinito* – come il superarsi e il ricostituirsi della misura nello smisurato.

Aggiunta. La quantità, come abbiamo visto, non soltanto è *suscettibile* di variazione, cioè di aumento e diminuzione, ma è in generale, come quantità, l'andare oltre se stessa. Ora, la quantità conferma questa sua natura anche nella misura. In quanto però la quantità data in una misura supera un certo limite, viene superata anche la qualità corrispondente. Con ciò non viene però negata la qualità in generale, ma soltanto una qualità

determinata a cui ne subentra subito un'altra. Questo processo della misura che si manifesta alternativamente come pura variazione della quantità, e poi anche come rovesciamento della quantità nella qualità, può essere reso intuitivo mediante una linea nodale. Tali linee nodali le troviamo anzitutto in natura in molte forme. Già prima si sono ricordati gli stati di aggregazione dell'acqua qualitativamente diversi. Qualcosa di analogo avviene per i diversi gradi di ossidazione dei metalli. Anche la differenza dei suoni può essere considerata come un esempio del rovesciarsi di ciò che è dapprima semplicemente quantitativo in un mutamento qualitativo, rovesciamento che avviene nel processo della misura.

§ 110

In effetti qui accade che la *immediatezza* spettante ancora alla misura come tale viene superata; qualità e quantità stesse sono nella misura dapprima come *immediate*, e la misura è soltanto la loro *identità relativa*. La misura mostra però di superarsi nello smisurato e tuttavia nello smisurato di con-venire ugualmente soltanto *con se stessa*, smisurato che ne è la negazione, ma insieme unità della quantità e della qualità.

§ 111

L'infinito, l'affermazione come negazione della negazione, al posto dei lati più astratti, dell'essere e del nulla, del qualcosa e dell'altro, e così via, aveva ora come suoi lati la qualità e la quantità. Questi lati sono α) dapprima la qualità *passata* nella quantità (§ 98) e la quantità *passata* nella qualità (§ 105), mostrandosi quindi entrambe come *negazioni*. β) Ma nella loro *unità* (la misura) sono dapprima distinte, e l'una è soltanto *mediante* l'altra; e γ) dopoché l'immediatezza di quest'unità si è mostrata come superante se stessa, ormai quest'unità è *posta*, come ciò che è *in sé*, come relazione semplice a sé, che contiene in sé come superati l'essere in generale e le sue forme. – L'essere, o l'immediatezza che mediante la negazione di se stessa è mediazione *con sé* e relazione a se stessa, e quindi anche mediazione che si supera per divenire relazione a sé, per divenire immediatezza, è l'*essenza*.

Aggiunta. Il processo della misura non è soltanto la cattiva infinità del progresso infinito, che si configura come un continuo rovesciarsi della qualità nella quantità e della quantità nella qualità, ma, insieme, la vera infinità del congiungersi con sé nel suo altro. Qualità e quantità nella misura sono l'una di fronte all'altra dapprima come qualcosa e l'altro. Ma poi la qualità è *in sé* quantità, e così pure, all'inverso, la quantità è *in sé* qualità. In quanto entrambe nel processo della misura passano l'una nell'altra, ciascuna di queste due determinazioni diventa solo quello che essa è già in sé, ed acquistiamo ora quell'essere negato nelle sue determinazioni, in generale quell'essere superato che è l'*essenza*. Nella misura c'era già in sé l'essenza, e il suo processo consiste solo nel porsi come ciò che è in sé. — La coscienza comune concepisce le cose come essenti, e le considera secondo la qualità, la quantità e la misura. Queste determinazioni immediate mostrano poi di essere non determinazioni rigide, ma determinazioni che passano in altro e l'essenza è il risultato della loro dialettica. Nell'essenza non avviene più alcun passaggio, ma c'è soltanto la relazione. La forma della relazione nell'essere è soltanto come nostra riflessione; invece nell'essenza la relazione è la sua determinazione propria. Se (nella sfera dell'essere) il qualcosa diventa altro, con ciò stesso il qualcosa è scomparso. Nell'essenza invece le cose non stanno così; qui non abbiamo alcun vero altro, ma soltanto diversità, relazione dell'uno al *suo* altro. Il passare dell'essenza non è dunque un passare, perché nel passare del diverso nel diverso, il diverso non scompare, ma i diversi rimangono nella loro relazione. Se, per es., parliamo dell'*essere* e del *nulla*, l'essere è per sé e il nulla per sé. Le cose stanno in modo del tutto diverso nel caso del *positivo* e del *negativo*. Questi termini hanno sì la determinazione dell'essere e del nulla, ma il positivo per sé non ha alcun senso, bensì è assolutamente in relazione al negativo. Lo stesso vale per il negativo. Nella sfera dell'essere la relazionalità è posta soltanto *in sé*; nell'essenza invece è posta. Questa è in generale la differenza tra la forma dell'essere e dell'essenza. Nell'essere tutto è immediato, nell'essenza tutto è relativo.

Seconda sezione della logica

LA DOTTRINA DELL'ESSENZA

§ 112

L'essenza è il concetto come concetto *posto*; nell'essenza le determinazioni sono soltanto *relative*, non sono ancora come assolutamente in sé riflesse; perciò il concetto non è ancora come *per sé*. L'essenza, in quanto essere che si media con sé attraverso la negatività di se stesso, è relazione a se stessa, soltanto in quanto è relazione ad altro; un altro però che non è immediatamente come essente, ma come *posto* e *mediato*. – L'essere non è svanito, ma, in primo luogo, l'essenza come relazione semplice a se stessa è essere; d'altro lato però l'essere, nella sua determinazione unilaterale di essere *immediato*, è *deposto* ad essere soltanto negativo, a *apparenza*. – L'essenza quindi è l'essere come *apparire* in se stesso.

L'assoluto è l'*essenza*. – Questa definizione equivale alla definizione secondo la quale è l'*essere*, nella misura in cui l'essere è anch'esso la relazione semplice a sé; ma tale definizione è, al tempo stesso, più alta, perché l'essenza è l'essere giunto *in sé*; in altri termini, la sua relazione semplice a sé è questa relazione posta come negazione del negativo, come mediazione di sé in sé con se stessa. – In quanto l'assoluto viene determinato come *essenza*, la negatività viene spesso intesa soltanto come *astrazione* da ogni predicato determinato. Quest'operazione negativa, questo astrarre cade allora al di fuori dell'essenza, e l'essenza stessa è soltanto come risultato *privo di queste sue premesse*, è il *caput mortuum* dell'astra-

zione. Ma siccome questa negatività non è esterna all'essere, bensì è la sua propria dialettica, è la sua verità, l'essenza, come l'essere giunto *in sé* o essente *in sé*; la sua differenza dall'essere immediato è costituita da quella *riflessione*, dal suo apparire in se stesso, e tale riflessione è la determinazione peculiare dell'essenza stessa.

Aggiunta. Quando parliamo dell'essenza, distinguiamo da essa l'essere immediato e lo consideriamo rispetto all'essenza come semplice *apparenza*. Ma quest'apparenza non è che non ci sia affatto, non è un nulla, bensì è l'essere come superato. – Il punto di vista dell'essenza è, in generale, il punto di vista della riflessione. La parola riflessione viene anzitutto usata a proposito della luce, in quanto la luce nella sua propagazione rettilinea incontra uno specchio e ne viene riflessa. Abbiamo così un raddoppio; una prima volta c'è un immediato, un essente, e una seconda volta c'è lo stesso immediato come mediato, posto. Lo stesso accade quando riflettiamo su un oggetto o, come spesso si suol dire, ci *pensiamo su*, in quanto in tal caso l'oggetto non vale nella sua immediatezza, ma lo vogliamo conoscere come mediato. Anche per quel che riguarda il compito e lo scopo della filosofia si suole intenderlo come dover conoscere l'essenza delle cose, nel senso appunto che le cose non devono esser lasciate nella loro immediatezza, ma si deve mostrare come sono mediate o fondate da altro. L'essere immediato delle cose viene qui rappresentato come una scorza o una cortina dietro la quale è nascosta l'essenza. – Se poi si dice ancora: tutte le cose hanno un'essenza, con ciò si esprime il fatto che le cose non sono veramente quali si mostrano immediatamente. La questione non si risolve allora con un semplice vagare da una qualità all'altra, o con il semplice procedere dal qualitativo al quantitativo e viceversa; nelle cose infatti c'è qualcosa di permanente, e questo è anzitutto l'essenza. Per quanto riguarda poi gli altri significati e l'uso della categoria di essenza, si può qui anzitutto ricordare che nella lingua tedesca, adoperando l'ausiliare *essere* (*Sein*), per indicare il passato ci serviamo del termine *Wesen*, in quanto chiamiamo l'essere passato « stato » (*gewesen*)[1]. Alla base di tale irregolarità dell'uso linguistico c'è una giusta intuizione del rapporto dell'essere all'essenza, in quanto certamente possiamo considerare l'essenza (das *Wesen*) come l'essere passato; a questo proposito però c'è ancora soltanto da osservare che ciò che è passato non per questo è negato astrattamente, ma è soltanto superato e, quindi, al tempo stesso,

1. Questo tema viene ampiamente sviluppato da Hegel nella grande *Logica*, appunto all'inizio della logica dell'essenza (Hegel, GW, XI, 241-43; *Scienza della logica*, II, 1-2).

conservato. Se, per es., diciamo che Cesare è *stato* nelle Gallie, con questa espressione viene negata soltanto l'immediatezza di ciò che viene detto qui di Cesare, ma non la sua permanenza nelle Gallie, giacché proprio questa permanenza costituisce il contenuto di tale proposizione; ma tale contenuto viene rappresentato qui come superato. – Quando nella vita comune si parla di essenza, spesso questo termine indica soltanto una raccolta o un complesso, e in questo senso si parla, per es., di stampa (*Zeitungswesen*), di posta (*Postwesen*), di tributi (*Steuerwesen*), e si intende allora che queste cose non devono esser prese singolarmente nella loro immediatezza, ma come un complesso, e poi anche nelle loro diverse relazioni. Quest'uso della lingua contiene press'a poco ciò che ci è risultato essere l'essenza. Si parla poi anche di essenze *finite* e si chiama l'uomo essenza finita. Tuttavia, quando si parla di essenza, propriamente si è già oltre la finitezza, per cui chiamare l'uomo essenza finita è inesatto. Quando poi si dice che c'è un'essenza suprema e che con tale espressione si deve definire Dio, occorre fare in proposito due tipi di osservazioni. Anzitutto l'espressione « *c'è* » è un'espressione che rinvia a qualcosa di finito; così, per es., diciamo che c'è un certo numero di pianeti, che ci sono piante di questa o di quella sorta. Ciò che c'è, è quindi qualcosa oltre e accanto al quale c'è anche dell'altro. Ora Dio, l'assolutamente infinito, non è qualcosa che soltanto c'è , e *oltre* e *accanto* al quale ci sono anche altre essenze. A quello che c'è ancora oltre Dio, nella separazione da Dio non appartiene affatto il carattere di essenza; piuttosto, nel suo isolamento, va considerato come qualcosa di inconsistente e di inessenziale, come una pura apparenza. Questo implica poi, in *secondo luogo*, che si deve considerare insufficiente il parlare di Dio semplicemente come di un'essenza *suprema*. In tal modo infatti si applica la categoria della quantità che, in effetti, ha il suo posto soltanto nel campo del finito. Noi diciamo, per es., che questo è il monte più alto della terra, e immaginiamo così che, oltre a questo monte più alto di tutti, ce ne siano degli altri, essi pure alti. Lo stesso accade quando diciamo di qualcuno che è l'uomo più ricco e più colto nel suo paese. Dio invece non è semplicemente *una* essenza, e neppure semplicemente *la più alta*, ma piuttosto è l'*essenza*; a questo proposito va osservato che, seppure questa concezione di Dio costituisca un grado importante e necessario nello sviluppo della coscienza religiosa, non esaurisce però minimamente la profondità della rappresentazione cristiana di Dio. Se infatti consideriamo Dio soltanto come l'essenza senz'altro e ci fermiamo a questo, lo conosciamo soltanto come la potenza universale o, per dirla altrimenti, come il *Signore*[1]. Ora certamente il timore del Signore è l'inizio

1. Cfr. in merito HEGEL, XVI, 76-84, *Lezioni sulla filosofia della religione*, II, 86 e seg.

della sapienza, ma ne è anche soltanto l'inizio. – Sono state dapprima la religione ebraica, e poi quella maomettana, a concepire Dio come il Signore ed essenzialmente *soltanto* come il Signore. Il difetto di queste religioni consiste, in generale, nel fatto che non rendono giustizia al finito; fissare il finito per sé (sia come qualcosa di naturale, oppure come qualcosa di finito nello spirito) è stata invece la caratteristica delle religioni pagane e quindi politeistiche. – Inoltre è pure accaduto spesso che si sia affermato: Dio come essenza suprema non può essere conosciuto. Questo è in generale il punto di vista del recente illuminismo e, più precisamente, dell'intelletto astratto che si accontenta di dire: *il y a un être suprême* e non va oltre [1]. Quando si parla così, e Dio viene considerato soltanto come l'essenza suprema che si trova *al di là*, vuol dire che si intende il mondo nella sua immediatezza come qualcosa di fisso, di positivo, e così si dimentica che l'essenza è proprio il superamento di ogni immediato. Dio, inteso come l'essenza astratta che si trova al di là e al di fuori della quale cade la distinzione e la determinatezza, è in effetti un semplice nome, un semplice *caput mortuum* dell'intelletto astraente. La vera conoscenza di Dio comincia così con il riconoscere che le cose nel loro essere immediato non hanno alcuna verità.

Non soltanto in relazione a Dio, ma anche in altri rispetti, spesso la categoria di essenza viene usata in modo astratto e poi, nell'osservare le cose, si fissa la loro essenza come qualcosa di indifferente rispetto al contenuto determinato della loro manifestazione fenomenica e come qualcosa di sussistente di per sé. Così, per es., si suol dire dell'uomo che l'importante è soltanto la sua essenza e non il suo operare e il suo comportamento. In questo modo di esprimersi c'è certamente qualcosa di giusto, ed è il fatto che l'operare umano non deve essere considerato nella sua immediatezza, ma soltanto in quanto mediato dal suo interno e come manifestazione del suo interno. Ma non è lecito dimenticare che l'essenza e poi l'interno si inverano come tali proprio soltanto in quanto si manifestano, mentre quando l'uomo si appella alla sua essenza come distinta dal contenuto del suo operare al fondo, di solito, c'è soltanto l'intento di far valere la sua semplice soggettività e di sottrarsi a ciò che vale in sé e per sé.

1. Cfr. HEGEL, XIX, 507, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 240; parlando del modo in cui la filosofia francese intende l'essenza, Hegel osserva: « anzitutto questo concetto è fissato soltanto come il movimento negativo del concetto; il positivo, il semplice, e cioè l'essenza, cade fuori da questo movimento. Non gli rimane alcuna distinzione, alcun contenuto, poiché in quella negatività ogni contenuto determinato va perduto. Questa vuota essenza è per noi in generale il puro pensare, quel che i francesi chiamano *être suprême* ».

§ 113

La relazione-a-sé nell'essenza è la forma dell'*identità*, della *riflessione-in-sé*; questa forma è intervenuta al posto dell'*immediatezza* dell'essere; entrambe sono le medesime astrazioni della relazione-a-sé.

La sconsideratezza della sensibilità che prende ogni cosa limitata e finita per un *essente* passa nell'ostinazione dell'intelletto, che intende le cose limitate e finite come qualcosa di *identico a sé*, qualcosa *che non contraddice sé in se stesso*.

§ 114

Quest'identità, derivando dall'essere, appare dapprima dotata soltanto delle determinazioni dell'essere, come se fosse in relazione all'essere come a qualcosa di *esterno*. Se questo viene preso separatamente dall'essenza, si chiama l'*inessenziale*. Ma l'essenza è essere-in-sé, è *essenziale*, soltanto in quanto ha in se stessa il negativo di sé, la relazione-ad-altro, la mediazione. L'essenza ha quindi in sé l'inessenziale come sua propria apparenza. Ma in quanto il distinguere è contenuto nell'apparire o mediare, e invece il distinto conserva perfino la forma dell'identità nella distinzione da quell'identità da cui proviene e nella quale non è o si trova come apparire, esso stesso è come immediatezza che si relaziona a sé o come essere; la sfera dell'essenza diventa in tal modo un collegamento ancora imperfetto tra l'*immediatezza* e la *mediazione*. In questa sfera tutto è posto in modo da riferirsi a se stesso e, nello stesso tempo, da essere andato oltre – come un *essere della riflessione*, un essere in cui appare altro e che appare in altro. – Perciò la sfera dell'essenza è anche la sfera della *contraddizione posta*, contraddizione che nella sfera dell'essere è soltanto *in sé*.

Nello sviluppo dell'essenza, siccome il concetto unico è il sostanziale in tutto, si ripresentano le stesse determinazioni che si sono trovate nello sviluppo dell'essere, ma in

forma *riflessa*. Così al posto delle forme dell'*essere* e del *nulla* intervengono qui le forme del *positivo* e del *negativo*, l'uno corrispondente dapprima all'essere privo di opposizioni come *identità*, l'altro sviluppato (apparendo in sé) come *distinzione*; — così, inoltre, il *divenire* come *fondamento*, subito dopo, dell'*essere determinato* che, come riflesso sul fondamento, è *esistenza* e così via. Questa parte della logica – la più difficile – contiene specialmente le categorie della metafisica e delle scienze in generale – come prodotti dell'intelletto riflettente che al tempo stesso assume le distinzioni come *indipendenti* e pone *anche* la loro relatività; — ma l'intelletto si limita a collegare i due termini l'uno accanto all'altro o l'uno dopo l'altro mediante un «*anche*» e non li stringe in un'unità, non li unifica in modo da arrivare al concetto.

A

L'ESSENZA COME FONDAMENTO DELL'ESISTENZA

a. Le determinazioni pure della riflessione

α) *Identità*

§ 115

L'essenza appare *in sé*, ossia è riflessione pura; così è soltanto relazione a sé, non come relazione immediata, ma soltanto come relazione riflessa – *identità con sé.*

Quest'identità è *identità formale* o *identità dell'intelletto*, in quanto si rimane fissi ad essa e si *astrae* dalla distinzione. In altri termini, l'*astrazione* è piuttosto il porre quest'identità formale, la trasformazione di un concreto in sé in questa forma di semplicità – sia che una parte del molteplice presente nel concreto venga *tralasciata* (con il cosiddetto *analizzare*) e venga evidenziato soltanto *uno* dei suoi elementi, sia che, tralasciandone la diversità, le determinazioni molteplici vengano *riunite* in una sola.

Se l'identità è collegata all'assoluto, come soggetto di una proposizione, questa proposizione dice: «*l'assoluto è*

l'identico a sé ». – Se da un lato questa proposizione è vera, per altro verso è dubbio se sia intesa nella sua verità; per lo meno è incompleta nella sua formulazione, giacché rimane sempre incerto se si intende l'astratta *identità* dell'intelletto, cioè l'identità contrapposta alle altre determinazioni dell'essenza, oppure se è intesa l'identità come *concreta* in sé; in quest'ultimo senso, come si vedrà, essa è dapprima il *fondamento*, e poi, come forma superiore di verità, il *concetto*. – Anche la parola « *assoluto* » spesso non ha altro senso che quello di *astratto*; in questo senso spazio *assoluto*, tempo *assoluto* non vogliono dir altro che spazio astratto, tempo astratto.

Le determinazioni dell'essenza, prese come determinazioni *essenziali*, diventano predicati di un soggetto presupposto che è: « *tutto* », giacché sono essenziali. Le proposizioni che ne risultano sono state formulate come *leggi universali del pensiero*. Il *principio di identità* suona quindi: *tutto è identico a sé*; A = A; e, negativamente: *A non può essere al tempo stesso A e non A*. Questo principio non è una vera legge del pensiero, ma semplicemente la legge dell'*intelletto astratto*. *La forma della proposizione* già lo contraddice, perché una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato, ma questa proposizione non dà quello che la sua forma esige. Ma, soprattutto, tale principio viene superato dalle successive cosiddette leggi del pensiero che erigono a leggi il suo contrario. – Quando si dice che questo principio non può essere dimostrato, ma che *ogni* coscienza procede in modo conforme ad esso, e, come attesta l'esperienza, lo approva non appena lo coglie, a questa pretesa esperienza scolastica va contrapposta l'esperienza generale per cui nessuna coscienza pensa, ha rappresentazioni o parla, ecc., secondo questa legge e nessuna esistenza, di qualsiasi genere, esiste in modo conforme ad essa. Parlare secondo questa pretesa legge della verità (dire cioè: un pianeta è un pianeta, il magnetismo è il magnetismo, lo spirito è uno spirito) giustamente è considerato come una sciocchezza, e questa è di certo l'esperienza generale. La scuola (nella quale soltanto valgono tali leggi) da lungo tempo con

la sua logica, che espone con serietà quelle leggi, si è screditata tanto nei confronti del sano intelletto quanto della ragione.

Aggiunta. L'identità è dapprima quello che antecedentemente avevamo come essere, ma ormai divenuto mediante il superamento della determinatezza immediata e, quindi, è l'essere come idealità. – È molto importante intendersi adeguatamente sul vero significato dell'identità e, anzitutto, sul fatto che l'identità non deve essere intesa come identità astratta, ossia come identità che esclude la distinzione. Questo è il criterio per distinguere ogni cattiva filosofia da quello che soltanto merita il nome di filosofia. L'identità nella sua verità, come idealità dell'essente in modo immediato, è una determinazione elevata, tanto per la nostra coscienza religiosa, quanto per ogni altra forma di pensiero e di coscienza in generale. Si può dire che il vero sapere intorno a Dio comincia con il saperlo come identità, come identità assoluta, il che implica al tempo stesso che ogni potenza e magnificenza del mondo scade di fronte a Dio e può sussistere soltanto come manifestarsi della *sua* potenza e della *sua* magnificenza. – Così pure è proprio attraverso l'identità, come coscienza di se stesso, che l'uomo si distingue dalla natura in generale e, più precisamente, dall'animale, che non arriva a cogliere se stesso come Io, cioè come pura identità in se stesso. – Quanto poi al significato dell'identità in relazione al pensiero, la cosa più importante è, anzitutto, il non scambiare la vera identità che contiene in sé l'essere e le sue determinazioni come superate, con l'identità astratta semplicemente formale. Tutte le accuse rivolte così spesso al pensiero, specialmente dal punto di vista della sensazione e dell'intuizione immediata, e cioè di essere unilaterale, rigido, privo di contenuto ecc., si fondano sul presupposto assurdo che l'attività del pensiero sia soltanto *quella* dell'astratto identificare, ed è proprio la logica formale a convalidare questo presupposto stabilendo quella legge suprema del pensiero che abbiamo illustrato in questo paragrafo. Se il pensiero non fosse altro che quell'astratta identità, lo si dovrebbe definire come l'attività più superflua e più noiosa. Certamente il concetto ed anche l'idea sono identici a sé, ma soltanto in quanto, al tempo stesso, contengono in sé la distinzione.

β) *La distinzione*

§ 116

L'essenza è soltanto identità pura e apparenza in se stessa, come negatività che si riferisce a sé; e quindi è un respingere

sé da sé; contiene dunque essenzialmente la determinazione della *distinzione*.

Qui l'alterità non è più *qualitativa*, non è più la determinatezza, il limite; ma essendo nell'essenza, in ciò che riferisce sé a sé, la negazione è al tempo stesso relazione, *distinzione, esser posto, esser mediato*.

Aggiunta. Se si chiede: come giunge l'identità alla distinzione, si pone una domanda che presuppone che l'identità come identità semplice, cioè come identità astratta, sia qualcosa per sé, e la distinzione sia poi qualcos'altro, altrettanto per sé. In base a tale presupposto diventa impossibile rispondere a quella domanda; se infatti l'identità viene considerata come diversa dalla distinzione, in effetti si ha qui soltanto la distinzione, e quindi non si può mostrare il cammino verso la distinzione, perché ciò da cui dovrebbe aver preso le mosse tale cammino non sussiste affatto per colui che pone il problema di come si sia svolto tale cammino. Questa domanda quindi, se considerata più attentamente, risulta del tutto priva di senso e a chi la pone si dovrebbe preliminarmente porne un'altra, e cioè di come intenda l'identità; ne risulterebbe allora che non pensa nulla affatto e che l'identità è per lui semplicemente un nome vuoto. Inoltre, come abbiamo visto, l'identità è certamente un negativo, ma non il nulla astratto, vuoto, in generale, bensì la negazione dell'essere e delle sue determinazioni. Come tale però l'identità è, al tempo stesso, relazione, e precisamente relazione negativa a sé o distinzione di sé da sé.

§ 117

La distinzione è 1) distinzione *immediata*, è la *diversità*, in cui ciascuno dei distinti *è per sé* quello che è, ed è indifferente rispetto alla sua relazione all'altro; relazione dunque che gli è esterna. Per via dell'indifferenza dei diversi rispetto alla loro distinzione, tale distinzione cade al di fuori di essi in un terzo elemento, *comparativo*. Questa distinzione esterna come identità dei termini in relazione è l'*uguaglianza*, come loro non identità è la *disuguaglianza*.

L'intelletto tende a dissociare queste determinazioni a tal punto che, sebbene la comparazione abbia un unico sostrato per l'uguaglianza e la disuguaglianza, queste devono

essere diversi *lati* ed *aspetti* di quel sostrato, ma l'uguaglianza per sé si riduce al termine precedente, cioè all'identità, e la disuguaglianza per sé è la distinzione.

Anche della diversità si è fatto un principio che dice: « *tutto è diverso* » o che « *non ci sono due cose che siano tra di loro completamente uguali* ». Qui al termine « *tutto* » viene attribuito il predicato *opposto* all'*identità* attribuitagli nel *primo* principio, e quindi si dà una legge che contraddice quella prima legge. Tuttavia, in quanto la diversità sarebbe inerente soltanto alla comparazione esterna, qualcosa *deve per se stesso* esser soltanto *identico* a sé, e, quindi, questo secondo principio non *deve* essere in contraddizione con il primo. Ma allora anche la *diversità non appartiene* al qualcosa o al tutto, non costituisce affatto una determinazione essenziale di questo soggetto; in tal modo questo secondo principio non può essere affatto enunciato. – Ma se il qualcosa *stesso*, secondo quel principio, è diverso, lo è mediante la *sua propria* determinatezza, e, quindi, non si intende parlare più qui della diversità come tale, ma della distinzione *determinata*. – E questo è anche il senso del principio leibniziano[1].

Aggiunta. In quanto l'intelletto si volge a considerare l'identità, è già in effetti al di là di essa, ed ha davanti a sé la distinzione come semplice diversità. Infatti se diciamo, secondo la cosiddetta legge dell'identità: « il mare è il mare, l'aria è l'aria, la luna è la luna » ecc., questi oggetti sono per noi come indifferenti l'uno rispetto all'altro, e quindi abbiamo a che fare non con l'identità, ma con la distinzione. Del resto non ci fermiamo affatto a considerare le cose come diverse, ma le *paragoniamo* l'una con l'altra e ne ricaviamo le determinazioni dell'*uguaglianza* e della *disuguaglianza*. Il lavoro delle scienze finite consiste in gran parte nell'appli-

1. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, libro II, cap. XXVII, § 3 e *La monadologie*, § 9, in: *Die Philosophischen Schriften*, a cura di C. J. Gerhardt, Leipzig, 1875-1910, 7 voll., rist. Hildesheim, Olms, 1960-61, vol. V, p. 213 e vol. VI, p. 608; *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e *Monadologia*, in: *Opere*, trad. it. a cura di D. O. Bianca, Torino, Utet, 1967-68, 2 voll., vol. II, p. 360 e vol. I, p. 183. Si tratta del principio per cui non c'è propriamente cosa che possa essere interamente uguale ad un'altra o che manchi di un qualche carattere per cui possa venirne distinta; o, come talvolta si dice, del « principio degli indiscernibili »; due cose indiscernibili sarebbero infatti la stessa cosa con due nomi diversi ed anche due gocce d'acqua, sempre secondo Leibniz, guardate al microscopio, risultano diverse.

care queste determinazioni ed oggi, quando si parla di trattazione scientifica, si intende preferibilmente quel procedimento che mira alla comparazione reciproca degli oggetti sottoposti ad osservazione. Certo non si deve misconoscere che con questo metodo sono stati conseguiti alcuni risultati molto importanti, e a questo proposito vanno ricordati in particolare i grandi progressi realizzati di recente nel campo dell'anatomia comparata e della linguistica comparata. Tuttavia non soltanto si deve osservare che si è andati troppo oltre, quando si è pensato che questo metodo comparativo dovesse venir applicato con uguale successo in tutti i campi del conoscere, ma si deve pure sottolineare in modo particolare che attraverso la semplice comparazione, in ultima analisi, non si può rispondere adeguatamente all'esigenza della scienza e che i risultati di cui si è parlato vanno considerati soltanto come lavori preparatori, certo indispensabili, per la vera conoscenza concettuale. – In quanto poi nella comparazione si cerca di ricondurre le differenze date all'identità, si deve considerare la matematica come la scienza in cui questo scopo può essere raggiunto nel modo più completo, proprio perché la differenza quantitativa è soltanto una differenza del tutto estrinseca. Così, per es., in geometria un triangolo e un quadrato, pur essendo qualitativamente diversi, in quanto si astrae da questa differenza qualitativa, sono posti come uguali per la loro grandezza. Che poi né le scienze empiriche né la filosofia abbiano motivo di invidiare la matematica per questo privilegio, lo si è già detto precedentemente (vedi § 99, *Aggiunta*), e risulta anche da quello che prima si è osservato a proposito della semplice identità stabilita dall'intelletto. – Come si racconta[1], quando una volta Leibniz parlò a corte del principio della diversità, i cavalieri e le dame di corte che passeggiavano nel giardino cercarono di trovare due foglie indiscernibili tra loro per presentarle come confutazione della legge del pensiero enunciata dal filosofo. Certo questa è una maniera comoda di occuparsi di metafisica, molto in voga anche al giorno d'oggi; tuttavia a proposito del principio leibniziano va osservato che la distinzione non va intesa semplicemente come diversità estrinseca e indifferente, ma come distinzione in sé e che, pertanto, è proprio delle cose in se stesse di essere distinte.

§ 118

L'uguaglianza è un'identità soltanto di termini che *non* sono i *medesimi*, che non sono identici tra loro – e la disuguaglianza

1. G. W. Leibniz, *Quatrième écrit de Mr. Leibniz a Mr. Clarke*, in *Die Philosophischen Schriften*, op. cit., vol. VII, p. 372, *Quarta lettera a Clarke*, trad. it. cit., vol. I, p. 321.

è *relazione* di disuguali. Uguaglianza e disuguaglianza non si scindono quindi indifferentemente in lati o aspetti diversi, ma l'una è il manifestarsi nell'altra. La diversità è perciò distinzione della riflessione o ***distinzione in se stessa***, distinzione ***determinata***.

Aggiunta. Mentre i termini semplicemente diversi mostrano di essere reciprocamente indifferenti, uguaglianza e disuguaglianza sono invece una coppia di determinazioni che si riferiscono assolutamente l'una all'altra e di cui l'una non può essere pensata senza l'altra. Questo procedere dalla semplice diversità all'opposizione ha già luogo anche nella coscienza comune quando ammettiamo che la comparazione ha senso soltanto se si presuppone che ci sia una differenza, e, viceversa, il distinguere ha senso soltanto se si presuppone che ci sia un'uguaglianza. Perciò, quando si tratta di indicare una distinzione, non si attribuisce certo grande acutezza a chi distingue tra loro oggetti la cui differenza è immediatamente evidente (come, per es., una penna e un cammello), così come d'altra parte non si dirà che abbia compiuto grandi passi nella comparazione chi sappia paragonare soltanto qualcosa di molto simile come, per es., un faggio o una quercia, un tempio o una chiesa. Noi richiediamo che si trovi l'identità nella distinzione e la distinzione nell'identità. Analogamente nel campo delle scienze empiriche accade spesso che, guardando ad una di queste determinazioni, si dimentichi l'altra, e che una volta l'interesse scientifico consista soltanto nel riportare le distinzioni date all'identità, e un'altra volta nello scoprire, in modo altrettanto unilaterale, nuove distinzioni. Questo accade specialmente nella scienza naturale, dove prevale anzitutto l'impegno di scoprire sempre di più nuovi elementi, forze, generi, specie ecc., oppure di mostrare che certi corpi, finora considerati semplici, sono invece composti. Così i fisici e i chimici moderni deridono quelli antichi che si sono accontentati di quattro elementi, senza neanche arrivare a cinque. D'altra parte però si torna anche a prestare attenzione alla semplice identità, e perciò non soltanto l'elettricità e il chimismo vengono considerati essenzialmente identici, ma perfino i processi organici della digestione e della assimilazione vengono considerati come semplici processi chimici. Già poc'anzi (vedi § 103, *Aggiunta*) abbiamo osservato che, se non di rado la filosofia più recente è stata definita spregiativamente filosofia dell'identità, è però proprio la filosofia, a cominciare dalla logica speculativa, che mostra la nullità della semplice identità dell'intelletto astraente dalla distinzione, e che poi insiste anche perché non ci si accontenti della semplice diversità, ma si conosca l'unità interna di tutto ciò che è.

§ 119

2) La distinzione *in sé* è la distinzione *essenziale*, il *positivo* e il *negativo*, per cui il positivo è la relazione a sé, relazione identica, in modo che *non* è il negativo, e il negativo è il distinto per sé, in modo che *non* è il positivo. Essendo il positivo e il negativo ciascuno per sé, in quanto ciascuno *non è l'altro*, ciascuno *appare* nell'altro ed è soltanto in quanto l'altro è. La distinzione dell'essenza è perciò *opposizione*, secondo la quale il distinto ha di fronte a sé non un *altro in generale*, ma il *suo* altro; cioè ciascuno ha la sua determinazione propria soltanto nella sua relazione all'altro, è soltanto riflesso in sé, in quanto è riflesso nell'altro, e lo stesso vale per l'altro; ciascuno perciò è il *suo* altro dell'altro.

La distinzione in sé, porta al principio: « *tutto è qualcosa di essenzialmente distinto* », – o, come si è anche detto: « *di due predicati opposti, a qualcosa ne spetta uno solo, e non c'è un terzo termine* ». – Questo principio dell'opposizione contraddice nel modo più esplicito il principio di identità, in quanto, secondo il principio di identità, qualcosa deve esser soltanto *la relazione a se stesso*, secondo il principio di opposizione, deve invece essere un *opposto*, deve essere la *relazione al suo altro*. È la tipica sconsideratezza dell'astrazione che porta a mettere due princìpi tra loro contraddittori l'uno accanto all'altro, senza neanche confrontarli. – Il principio *del terzo escluso* è il principio dell'intelletto determinato, che vuole tener lontana da sé la contraddizione, e, nel tenerla lontana, vi cade. A deve essere + A o – A; in tal modo però è già enunciato il terzo elemento, A che non è *né + né –* e che *ugualmente* è posto *anche* come + A e – A. Se l'espressione + ovest indica sei miglia verso ovest e invece – ovest indica sei miglia verso est, e il + e il – si elidono, le sei miglia di cammino e di spazio rimangono quello che erano, senza e con l'opposizione. Perfino il semplice segno più e meno del numero o della direzione in astratto hanno, se si vuole, un terzo termine che è lo zero; questo non significa però contestare che la vuota

opposizione intellettiva di + e di − non abbia anche il suo posto nel campo di astrazioni come il numero, la direzione ecc.

Nella dottrina dei concetti contraddittori un concetto si chiama ad es. blu (in una tal dottrina si chiama concetto anche qualcosa come la rappresentazione sensibile di un colore), e l'altro si chiama *non-blu*, in modo che quest'altro non sia qualcosa di affermativo, come per es. il *giallo*, ma venga tenuto fisso soltanto come l'astrattamente negativo. – Quanto al fatto che il negativo in se stesso sia anche positivo, vedi il paragrafo seguente; e questo è già implicito anche nella determinazione che l'opposto è il *suo* altro. – La vuotezza dell'opposizione dei concetti cosiddetti contraddittori risaltava pienamente nell'espressione per così dire grandiosa di una legge universale per cui a *ogni* cosa spetta l'uno, e non l'altro di *tutti* i predicati contrapposti, sicché lo spirito sarebbe o bianco o non bianco, o giallo o non giallo, e così via all'infinito.

Dimenticando che identità e opposizione sono opposte tra loro, il principio di opposizione viene preso anche per quello di identità nella forma del principio di contraddizione; così un *concetto* a cui non spetti nessuno (cfr. sopra) dei due caratteri tra loro contraddittori, oppure spettino entrambi, viene dichiarato logicamente falso, come per es. il concetto di circolo quadrato. Sebbene un circolo poligonale e un arco rettilineo siano altrettanto in contraddizione con questo principio, gli studiosi di geometria non esitano minimamente a considerare e trattare il circolo come un poligono dai lati rettilinei. Ma qualcosa come un circolo (la sua semplice determinatezza) non è ancora affatto un *concetto*; nel concetto di circolo sono ugualmente essenziali centro e periferia, entrambi i caratteri gli spettano; eppure centro e periferia sono tra loro opposti e contraddittori.

La *polarità* [1] – una rappresentazione così in auge nella fisica – contiene in sé una determinazione più esatta dell'op-

1. Questo concetto che ha avuto particolare importanza nella filosofia romantica e, in particolare nella filosofia romantica della natura, viene esaminato più ampiamente nella *Filosofia della natura*.

posizione; ma se la fisica rispetto al pensiero si attenesse alla logica usuale, difficilmente potrebbe far a meno di inorridire nello sviluppare la nozione di polarità e nel giungere alle nozioni che vi sono implicite.

Aggiunta n. 1. Nel positivo si ha di nuovo l'identità, ma in una forma più alta della sua verità come relazione a se stessa identica e, al tempo stesso, in modo che il positivo non è il negativo. Il negativo per sé non è altro che la distinzione stessa. L'identico come tale è anzitutto l'assenza di determinazioni, mentre il positivo è l'identico a sé, ma determinato rispetto a un altro, e il negativo è la distinzione come tale nella determinazione di non essere identità. Questa è la distinzione della distinzione in se stessa. – Nel positivo e nel negativo si crede di avere una distinzione assoluta, mentre in sé sono entrambi la stessa cosa e si potrebbe quindi anche chiamare positivo il negativo e viceversa. Così anche i beni e i debiti non sono due specie particolari di beni, ciascuna sussistente di per sé. Quello che per l'uno, e cioè per il debitore, è un negativo, proprio quella stessa cosa per l'altro, cioè per il creditore, è il positivo. Lo stesso vale per la via verso est che è, al tempo stesso, una via verso ovest. Positivo e negativo sono dunque essenzialmente condizionati l'uno dall'altro e sono soltanto nella loro relazione reciproca. Nel magnete il polo nord non può esserci senza il polo sud, e viceversa. Se si taglia un magnete in pezzi, non si ha in un pezzo il polo nord, e nell'altro il polo sud. Così pure nell'elettricità, l'elettricità negativa e quella positiva non sono due fluidi diversi, sussistenti per sé. Nell'opposizione il distinto non ha di fronte a sé soltanto *un* altro, ma il *suo* altro. La coscienza comune considera i distinti come indifferenti l'uno rispetto all'altro. Si dice per es.: io sono un uomo, ed intorno a me c'è dell'aria, dell'acqua, ci sono degli animali, insomma c'è dell'altro in generale. Ogni cosa in tal caso si dissocia dall'altra. La filosofia ha invece lo scopo di bandire l'indifferenza e di riconoscere la necessità delle cose, in modo che l'altro appaia come contrapposto al *suo* altro. Così, per es., la natura inorganica non va soltanto considerata come altro rispetto all'organico, ma come ciò che è necessariamente il suo altro. Inorganico ed organico sono in una relazione essenziale l'uno rispetto all'altro, e l'uno è soltanto in quanto esclude l'altro da sé e proprio in tal modo gli si riferisce. Così pure la natura non è senza lo spirito e lo spirito non è senza la natura. Insomma si è compiuto un passo importante nel pensiero quando si è smesso di dire: è poi possibile ancora altro. Quando si parla così, si è ancora impastoiati nell'accidentale, mentre, come prima si è osservato, il vero pensare è pensare la necessità. – Che nella scienza naturale più recente si sia giunti a riconoscere che l'opposizione dapprima percepita nel magnetismo come polarità pervade

Lettera di Hegel all'editore Schrag, datata 6 ottobre 1816

(Monaco, Bayerische Staatsbibliothek).

tutta la natura e a riconoscerla quindi come una legge universale della natura, va senza dubbio considerato come un progresso essenziale della scienza; ora però si dovrebbe anzitutto adoperarsi perché accanto all'opposizione non si lasci senz'altro sussistere di nuovo la semplice diversità. Così, per es., una volta si considerano giustamente i colori come opposti l'uno all'altro in un'opposizione polare (come colori cosiddetti complementari), ma poi di nuovo nella distinzione indifferente e puramente quantitativa di rosso, giallo, verde e così via.

Aggiunta n. 2. Invece di parlare secondo il principio del terzo escluso (principio dell'intelletto astratto), si dovrebbe dire piuttosto: tutto è opposto. In effetti né in cielo, né in terra, né nel mondo naturale, né in quello spirituale, c'è un'alternativa così astratta come l'afferma l'intelletto con il suo *o - o*. Tutto ciò che è, in qualche modo è un concreto, e quindi qualcosa in sé distinto ed opposto. La finitezza delle cose consiste allora nel fatto che il loro essere determinato immediato non corrisponde a ciò che sono in sé. Per es. nella natura inorganica l'acido è al tempo stesso la base, e cioè il suo essere consiste soltanto nell'essere in relazione al suo altro. Così l'acido non è neppure ciò che permane quietamente nell'opposizione, ma è ciò che si sforza di porre se stesso come ciò che è in se stesso. Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può essere pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa. La contraddizione superata non è però l'identità astratta, perché questa è soltanto un lato dell'opposizione. Il risultato prossimo dell'opposizione posta come contraddizione è il *fondamento* che contiene in sé tanto l'identità quanto la distinzione come superate e deposte a puri momenti ideali (*ideell*).

§ 120

Il *positivo* è quel *diverso* che deve essere per sé e al tempo stesso *non* deve essere indifferente rispetto alla sua relazione *al suo altro*. Il *negativo* deve ugualmente *essere* indipendente, *essere* la relazione negativa *a sé, essere per sé*, ma, al tempo stesso, come assolutamente negativo, deve avere questa sua relazione a sé, il suo positivo, soltanto nell'altro. Entrambi sono quindi la contraddizione posta, entrambi sono *in sé* la stessa cosa. Entrambi lo sono anche *per sé*, in quanto ciascuno è il superamento dell'altro e di se stesso. Così entrambi arrivano al *fondamento*. O ancora la distinzione essenziale, come distinzione in sé e per

sé, è immediatamente soltanto la distinzione di sé da se stessa e contiene quindi l'identico; alla distinzione totale essente in sé e per sé appartiene dunque tanto la distinzione stessa quanto la identità. – Come distinzione *che si riferisce a sé*, la distinzione è ugualmente già espressa *come l'identico a sé*, e l'*opposto* è in generale ciò che contiene in sé *l'uno* e *il suo altro, sé* e *il suo opposto*. L'essere-in-sé dell'essenza così determinato è il *fondamento* (*Grund*)[1].

γ) *Il fondamento*

§ 121

Il *fondamento* è l'unità dell'identità e della distinzione; la verità di ciò che è risultato essere la distinzione e l'identità – la riflessione-in-sé che è pure riflessione-in-altro e viceversa. È l'*essenza* posta come *totalità*.

1. Il termine *Grund* significa letteralmente fondamento, e così verrà tradotto ogni volta che non ci sia rischio di ambiguità o di perdere importanti riferimenti storici e teorici. In tedesco infatti *Grund* ha assunto una portata molto più ampia, come si vede già subito dal paragrafo 121 dove viene usato per esprimere quello che tradizionalmente si chiama « principio di ragion sufficiente » e che consiste nel pensare che di ogni cosa o fatto si può trovare una « ragione » sufficiente a spiegarne l'esistenza o l'accadere. Così, ad es., nella *Monadologia* Leibniz afferma: « i nostri ragionamenti sono fondati su due grandi princìpi, quello di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo falso ciò che implica contraddizione e vero ciò che è opposto o contraddittorio, e quello di ragion sufficiente (*raison suffisante*), in virtù del quale consideriamo che nessun fatto può essere vero o esistente o nessuna proposizione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti, per quanto queste ragioni il più delle volte non possano esserci conosciute » (G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, op. cit., vol. VI, p. 612, trad. it. cit., vol. I, p. 288). Non possiamo certo qui nemmeno accennare alle complesse questioni inerenti alla distinzione tra questo principio e quello di contraddizione, tra verità di fatto e verità di ragione, tra fondamento di esistenza e fondamento di possibilità ecc., che furono lungamente dibattute nella filosofia tedesca del Settecento e che confluiscono anche nella trattazione hegeliana. L'importante è però di avvertire la pluralità di significati che viene a concentrarsi nel termine *Grund*, tanto più che, oltre a quello logico e metafisico, non manca pure un significato morale nel senso lato del termine, per cui « fondamento » e « ragion sufficiente » sono presi piuttosto nel senso di « ragioni » o « motivi » di un'azione o di una decisione. Da notare infine la complessità dell'espressione « *zu Grunde gehen* » dove convergono quello più tecnico di *Grund* come fondamento e quello più usuale per cui equivale ad « andare a fondo » e quindi anche a perire, andare in rovina, dissolversi. Ripeteremo quindi il termine tedesco tra parentesi ogni volta che sia opportuno per chiarire il discorso hegeliano o attestarne la continuità che potrebbe altrimenti risultare compromessa dalla diversità dei termini italiani a cui si deve ricorrere.

Il *principio di ragion sufficiente* (*Satz des Grundes*) dice: « tutto ha la sua *ragion* (*Grund*) sufficiente »; il vero carattere essenziale di qualcosa non è la determinazione di qualcosa come identico a sé, né come diverso, né come semplicemente positivo, né come semplicemente negativo, ma è invece l'avere il suo essere in un altro che è la sua essenza come il suo essere-identico-a-sé. Così pure questo non è l'astratta riflessione *in sé*, ma *in altro*. Il fondamento è l'essenza essente *in sé*, e questa è essenzialmente fondamento, ed è fondamento soltanto in quanto è fondamento di qualcosa, di un altro.

Aggiunta. Quando si dice che il fondamento (*Grund*) è l'unità dell'identità e della distinzione, quest'identità non va intesa come identità astratta, altrimenti avremmo soltanto una nuova denominazione, ma, quanto al nucleo di pensiero, ci sarebbe di nuovo soltanto quell'identità dell'intelletto che è stata riconosciuta come non vera. Perciò, per evitare questo malinteso, si può anche dire che il fondamento non è soltanto l'unità, ma anche la distinzione tra l'identità e la distinzione. Il fondamento, che dapprima ci è risultato essere il superamento della contraddizione, si manifesta quindi come una nuova contraddizione. Come tale però il fondamento non è ciò che permane quietamente in sé, ma piuttasto il respingere sé da se stesso. Il fondamento è fondamento soltanto in quanto fonda; ma il risultato del fondamento è il fondamento stesso, e in questo consiste il suo formalismo. Il fondato e il fondamento sono un solo e medesimo contenuto, e la distinzione tra di loro è soltanto la distinzione di forma tra la relazione semplice a sé e la mediazione ossia l'esser posto. Quando andiamo in cerca dei fondamenti delle cose, siamo nel punto di vista della riflessione in generale, menzionato appunto poc'anzi (vedi § 112, *Aggiunta*), e vogliamo vedere la cosa, per così dire, come raddoppiata: una volta nella sua immediatezza, e una volta nel suo fondamento, dove essa non è più immediatamente. Questo è anche il significato semplice del cosiddetto principio di ragion (*Grund*) sufficiente come legge del pensiero; tale principio, infatti, esprime soltanto il fatto che le cose vengono considerate essenzialmente come mediate. La logica formale, del resto, stabilendo questo principio, dà un cattivo esempio alle altre scienze, poiché esige che quelle scienze non attribuiscano immediatamente valore al loro contenuto, mentre essa stessa stabilisce tale legge senza dedurla e senza indicarne la mediazione. Con lo stesso diritto con cui il logico afferma che la nostra facoltà di pensiero è tale che dobbiamo necessariamente cercare in tutto un fondamento, anche il medico, a cui

si chiedesse perché un uomo cadendo nell'acqua affoga, potrebbe rispondere che l'uomo è tale che non può vivere sott'acqua; così pure un giurista, a cui si chiedesse perché un criminale viene punito, potrebbe rispondere che la società civile è tale che il crimine non deve rimanere impunito. Ma anche volendo prescindere dall'opportunità di richiedere alla logica un fondamento (*Grund*) del principio di ragion (*Grund*) sufficiente, pure la logica è almeno tenuta a rispondere alla domanda di come si debba intendere il fondamento. La definizione usuale per cui fondamento sarebbe ciò che ha una conseguenza, appare a prima vista evidente e più comprensibile della determinazione concettuale addotta sopra. Tuttavia, se si va avanti e si domanda che cosa è la conseguenza, e si ottiene come risposta che conseguenza è ciò che ha un fondamento, allora si vede che quella definizione è facilmente accessibile soltanto perché vi si presuppone ciò che in noi è emerso come risultato di un precedente movimento di pensiero. Ora, compito della logica è proprio quello di mostrare che i passaggi di pensiero semplicemente rappresentati e, come tali, non concepiti e non dimostrati, sono gradi del pensiero che determina se stesso, con il che poi essi vengono al tempo stesso concepiti e dimostrati. – Nella vita comune, come pure nelle scienze finite, si adopera molto spesso questa forma di riflessione con l'intento di giungere, applicandola, a vedere come stanno propriamente le cose per quanto riguarda gli oggetti osservati. Ora, sebbene contro questo modo di osservare, in quanto si tratta, per così dire, soltanto dell'apparato più consueto della conoscenza, non vi sia nulla da obiettare, al tempo stesso va notato che tale modo di osservare non può offrire garanzie sufficienti e definitive, né in senso teoretico, né in senso pratico, perché il fondamento non ha ancora alcun contenuto determinato in sé e per sé, e, quindi, considerando qualcosa come fondato, otteniamo la semplice differenza formale tra immediatezza e mediazione. Si vede, ad es., un fenomeno elettrico, e se ne domanda il fondamento; se ci viene risposto che l'elettricità è il fondamento di questo fenomeno, siamo di fronte allo stesso contenuto che prima avevamo davanti a noi in modo immediato, soltanto trasferito nella forma di qualcosa di interno. – Inoltre il fondamento non è soltanto ciò che è semplicemente identico a sé, ma è anche distinto, e perciò per un solo e medesimo contenuto si possono indicare diversi fondamenti; diversità di fondamenti che, secondo il concetto di distinzione, diventa poi, più avanti, opposizione nella forma di ragioni (*Gründe*) *pro* o *contro* lo stesso contenuto. – Se, per es., consideriamo un'azione come un furto, abbiamo un contenuto nel quale possono essere distinti parecchi lati. Col furto è stata lesa la proprietà, ma il ladro, che si trovava nell'indigenza, ha ottenuto così i mezzi per sodisfare le sue necessità, ed inoltre può anche darsi il caso che il derubato non facesse affatto buon uso della sua proprietà. Ora, è certamente giusto

che la violazione della proprietà così verificatasi sia il punto di vista decisivo davanti al quale gli altri devono passare in second'ordine; tuttavia tale decisione non si basa affatto sul principio di ragione (*Grund*). Certo, secondo la concezione usuale di questo principio, non si parla semplicemente di ragione (*Grund*) in generale, ma di ragion (*Grund*) *sufficiente*, e così, nell'azione citata come esempio, si potrebbe credere che, oltre alla violazione della proprietà, anche gli altri punti di vista evidenziati possano costituire ragioni, ma che queste non siano ragioni sufficienti. A questo proposito va tuttavia osservato che quando si parla di ragion (*Grund*) sufficiente, o questo predicato « sufficiente » è vano, oppure è tale da portare oltre la categoria del fondamento come tale. Il predicato in questione è vano e tautologico, se deve esprimere soltanto la capacità di fondare, giacché un fondamento è tale soltanto in quanto possiede tale capacità. Se un soldato fugge dalla battaglia per salvare la propria vita, agisce certo contro il suo dovere, ma non si può affermare che la ragione (*Grund*) che lo ha determinato ad agire così non sia sufficiente, altrimenti sarebbe rimasto al suo posto. Va anche detto inoltre che, se da una parte tutte le ragioni (*Gründe*) sono sufficienti, d'altra parte nessuna ragione (*Grund*) come tale è sufficiente, perché, come abbiamo già osservato sopra, il fondamento non ha un contenuto determinato in sé e per sé, e quindi non è autonomo e produttivo. Contenuto determinato in sé e per sé, e quindi autonomo, risulterà fra poco essere il *concetto*, ed è del concetto che si tratta quando *Leibniz* parla di ragion (*Grund*) *sufficiente*, e insiste perché le cose siano considerate da questo punto di vista. E Leibniz lo fa anzitutto perché ha presente la concezione puramente meccanicistica, ancor oggi così in voga, che giudica giustamente insufficiente. Così, per es., si ha una concezione puramente meccanicistica, quando il processo organico della circolazione del sangue viene ricondotto soltanto alla contrazione del cuore; altrettanto meccanicistiche sono quelle teorie del diritto penale che considerano scopo della pena il rendere inoffensivi, l'agire come deterrente, e altri simili ragioni (*Gründe*) estrinseche. In effetti si fa un gran torto a Leibniz quando si crede che si sia accontentato di qualcosa di così misero come la legge formale di pensiero espressa dal principio di ragione (*Grund*). Il modo di considerare le cose che Leibniz intende far valere è esattamente l'opposto di quel formalismo che si accontenta di semplici fondamenti là dove si tratta della conoscenza concettuale. In questo senso Leibniz contrappone le *causae efficientes* e le *causae finales* ed esige che non ci si fermi alle prime, ma si giunga alle seconde. Secondo questa distinzione, ad es., la luce, il calore, l'umidità devono essere considerate sì come *causae efficientes*, ma non come *causa finalis* della crescita delle piante; la *causa finalis* poi non è altro che il concetto della

pianta. – Si può ancora osservare qui che il fermarsi ai semplici fondamenti, specialmente nel campo del diritto e dell'eticità in generale, è il punto di vista ed il principio dei sofisti. Quando si parla della Sofistica si suole spesso intenderla semplicemente come una prospettiva volta a distorcere il giusto e il vero e a presentare in generale le cose in una falsa luce. Tuttavia questa tendenza non è insita immediatamente nella Sofistica, il cui punto di vista dapprima non è altro che quello del raziocinare. I sofisti sono comparsi in Grecia in un periodo in cui in campo religioso ed etico la semplice autorità e tradizione non erano più sodisfacenti e si sentiva il bisogno di prender coscienza di ciò che doveva avere valore come di un contenuto mediato dal pensiero. I sofisti hanno risposto a quest'esigenza, avviando alla ricerca dei diversi punti di vista da cui si possono considerare le cose; questi punti di vista non sono poi altro che ragioni (*Gründe*). Ora, non avendo ancora il fondamento (*Grund*), come prima si è osservato, alcun contenuto determinato e potendosi trovare ragioni (*Gründe*) non meno per ciò che è contrario al diritto e all'eticità, che per ciò che è loro conforme, la decisione di quali ragioni (*Gründe*) far valere ricade nel soggetto e dipende dai sentimenti e dagli intenti individuali. Così viene minato il terreno oggettivo di ciò che vale in sé e per sé, di ciò che viene riconosciuto da tutti, ed è stata questa parte negativa della Sofistica, la causa della meritata cattiva fama di cui si è detto. Socrate, com'è noto, ha combattuto i sofisti in tutti i campi, ma non contrapponendo senz'altro al loro raziocinare l'autorità e la tradizione, bensì, piuttosto, mettendo dialetticamente in luce l'inconsistenza delle semplici ragioni (*Gründe*) e, di contro, facendo valere il giusto e il bene e, in generale, l'universale o il concetto del volere. Quando oggi, non soltanto nelle discussioni dei problemi terreni, ma anche nelle prediche, molto spesso si preferisce adottare soltanto il raziocinare, e così, ad es., vengono addotte tutte le ragioni (*Gründe*) possibili per la gratitudine verso Dio, Socrate e Platone non esiterebbero minimamente a definire tale modo di procedere come sofistico, giacché, come si è detto, nella Sofistica si ha a che fare anzitutto non con il contenuto, che pure può essere vero, ma con la forma delle ragioni (*Gründe*) mediante le quali tutto può essere difeso, ma anche tutto può essere attaccato. Nel nostro tempo, così ricco di riflessione e così dedito al raziocinare, non ha fatto certo molta strada chi non è in grado di addurre una buona ragione (*Grund*) per tutto, anche per ciò che vi è di peggiore o di più assurdo. Tutto ciò che nel mondo è stato rovinato, lo è stato per buone ragioni (*Gründe*). Se si viene provocati ad addurre ragioni (*Gründe*), dapprima si è inclini a darsi per vinti, ma poi, se si è fatta esperienza di come stanno le cose, si diventa sordi di fronte a tale provocazione e non ci si lascia più ulteriormente impressionare da essa.

§ 122

L'essenza è dapprima apparire e mediazione *in sé*; come totalità della mediazione la sua unità con sé ora è *posta* come il superarsi della distinzione, e, quindi, della mediazione. Così si ristabilisce dunque l'*immediatezza* o l'*essere*, ma l'essere in quanto è *mediato dal superamento della mediazione*; – l'*esistenza* (*Existenz*).

Il fondamento non ha ancora alcun *contenuto* determinato in sé e per sé, e neppure è *fine*; perciò non è *attivo*, non è *produttivo*, ma, soltanto, un'esistenza *viene fuori* dal fondamento. Il fondamento *determinato* è dunque qualcosa di formale: una qualsiasi determinatezza in quanto è posta come *riferita a se stessa*, come affermazione, nel rapporto all'esistenza immediata che vi è connessa. Il fondamento (*Grund*), proprio perché è tale, è anche una *buona* ragione (*Grund*), perché « *buono* », del tutto in astratto, non ha altro significato se non quello di essere un affermativo, ed è buona ogni determinatezza che può essere espressa in qualche modo come qualcosa che si ammette essere affermativo. Si può dunque trovare e addurre una ragione (*Grund*) per tutto, ed una *buona ragione* (per es. un buon motivo per agire) può produrre un effetto *o meno*, avere una conseguenza *o meno*. Una buona ragione diventa un motivo (*Beweggrund*) efficace, per es., quando viene accolta in una volontà la quale soltanto la rende operante e ne fa una causa.

b. L'ESISTENZA

§ 123

L'esistenza è l'unità immediata della riflessione-in-sé e della riflessione-in-altro. Perciò l'esistenza è la moltitudine indeterminata di esistenti come riflessi in sé che, al tempo stesso, altrettanto appaiono in altro, sono *relativi*, e costituiscono un *mondo* di dipendenza reciproca e di un nesso infinito di fondamenti e

di fondati. I fondamenti sono essi stessi esistenze, e gli esistenti sono altrettanto, per diversi aspetti, sia fondamenti che fondati.

Aggiunta. Il termine esistenza (derivato da *existere*) fa pensare ad un essere venuto fuori, e l'esistenza è ciò che è venuto fuori dal fondamento, è l'essere ristabilito mediante il superamento della mediazione. L'essenza, come l'essere superato, ci si è rivelata dapprima come apparire in sé, e le determinazioni di questo apparire sono l'identità, la distinzione e il fondamento. Il fondamento è l'unità dell'identità e della distinzione, e come tale insieme un distinguere sé da se stesso. Ora, però, quello che è distinto dal fondamento, non è la semplice distinzione, proprio come il fondamento a sua volta non è l'identità astratta. Il fondamento è il superare se stesso e ciò in vista di cui il fondamento si supera, il risultato della sua negazione, è l'esistenza. L'esistenza, in quanto venuta fuori dal fondamento, lo contiene in sé e il fondamento non rimane dietro l'esistenza, ma è proprio soltanto questo superarsi e trasferirsi nell'esistenza. Questo lo si può constatare anche nella coscienza comune, in quanto, se consideriamo il fondamento di qualche cosa, questo fondamento non è qualcosa di astrattamente interno, ma, piuttosto, a sua volta, qualcosa di esistente. Così, per es., consideriamo come fondamento di un incendio il fulmine che ha messo a fuoco un edificio, e, analogamente, come fondamento della costituzione di un popolo i suoi costumi e i suoi modi di vita. Questa è, in generale, la figura in cui il mondo esistente dapprima si presenta alla riflessione, cioè come una moltitudine indeterminata di esistenti che stanno tra loro nel rapporto reciproco di fondamento e di fondato, in quanto sono insieme riflessi in sé ed in altro. In questo caleidoscopio del mondo, come insieme di ciò che esiste, dapprima non compare nulla che costituisca un saldo punto di appoggio; tutto vi appare soltanto come relativo e condizionato da altro e, ugualmente, condizionante altro. L'intelletto riflettente si assume il compito di mediare e ricostruire tutte queste relazioni che si dispiegano in tutte le direzioni, ma, in tal modo, rimane senza risposta la questione di che cosa sia lo scopo finale, e, per questo, il bisogno della ragione concettuale con l'ulteriore sviluppo dell'idea logica va oltre questo punto di vista della semplice relatività.

§ 124

La riflessione-in-altro dell'esistente non è però separata dalla riflessione-in-sé; il fondamento è la loro unità da cui l'esistenza è venuta fuori. L'esistente contiene perciò in se stesso la rela-

tività e il suo molteplice nesso con altri esistenti, ed è in sé *riflesso* come *fondamento*. In tal modo è *cosa* (*Ding*).

La *cosa-in-sé* (*Ding-an-sich*), divenuta così celebre nella filosofia kantiana, mostra qui la sua origine come astratta riflessione-in-sé a cui, contro la riflessione-in-altro e contro le determinazioni distinte in generale, si rimane attaccati, come alla loro vuota *base* (*Grundlage*).

Aggiunta. L'affermazione che la *cosa-in-sé* è inconoscibile è ammissibile nella misura in cui per conoscere si intenda il cogliere un oggetto nella sua determinatezza concreta; la cosa-in-sé infatti non è altro che la cosa in generale, del tutto astratta e indeterminata. Del resto con lo stesso diritto con cui si parla di *cosa-in-sé*, si dovrebbe anche parlare di *qualità-in-sé*, di *quantità-in-sé* e così pure di tutte le altre categorie; con tali espressioni le categorie verrebbero intese nella loro immediatezza astratta, cioè prescindendo dal loro sviluppo e dalla loro interna determinatezza. Si deve dunque considerare un arbitrio dell'intelletto il fatto che proprio soltanto la cosa venga fissata nel suo esser in sé. Inoltre si suole anche applicare il termine « in-sé » al contenuto tanto del mondo naturale, quanto di quello spirituale, e quindi parlare, per es., di elettricità *in sé*, o di pianta *in sé*, come pure dell'uomo *in sé*, o dello stato *in sé*, intendendo per « in sé » di questi oggetti ciò che giustamente e propriamente li costituisce. Si tratta di un caso analogo a quello della cosa-in-sé, e, più precisamente, quando si rimane al semplice in-sé degli oggetti, non li si coglie nella loro verità, ma soltanto nella forma unilaterale della semplice astrazione. Così, per es., l'uomo-in-sé è il bambino, il cui compito consiste non nel permanere in questo in-sé astratto e non sviluppato, ma nel diventare anche *per sé* ciò che è dapprima soltanto *in-sé*, cioè un essere libero e razionale. Così lo stato-in-sé è lo stato non ancora evoluto, lo stato patriarcale, nel quale le diverse funzioni politiche inerenti al concetto di stato non sono ancora giunte a costituirsi in modo conforme al concetto. Nello stesso senso anche il germe può essere considerato come la pianta-in-sé. Da questi esempi si deve dunque desumere che è un errore credere che l'in-sé delle cose o la cosa-in-sé in generale sia qualcosa di inaccessibile alla nostra conoscenza. Tutte le cose sono dapprima in sé, ma senza fermarsi o accontentarsi di tale stadio; come il germe, che la pianta è in-sé, lo è solo per svilupparsi, così anche la cosa in generale va oltre il suo semplice in-sé, come astratta riflessione in sé, per mostrarsi anche come riflessione in altro, e così *ha delle proprietà*.

c. La cosa

§ 125

La *cosa* è la totalità quale sviluppo delle determinazioni del fondamento e dell'esistenza posto in un sol termine. Secondo uno dei suoi momenti, cioè la *riflessione-in-altro*, la cosa ha le distinzioni in sé, per cui è una cosa determinata e concreta. α) Queste determinazioni sono diverse l'*una dall'altra*; tali determinazioni hanno la loro riflessione-in-sé nella cosa, non in se stesse. Sono le *proprietà* della cosa, e la loro relazione alla cosa è *l'avere*.

L'*avere* subentra come relazione al posto dell'*essere*. Certo, il *qualcosa* ha anche delle *qualità* in sé, ma questo trasferimento dell'avere all'essente è inesatto, perché la determinatezza come qualità coincide immediatamente con il qualcosa, e il qualcosa *cessa di essere*, se perde la sua qualità. Ma la *cosa* invece è la riflessione-in-sé, come identità distinta anche dalla distinzione, dalle sue determinazioni. – L'*avere* in molte lingue viene usato per indicare il *passato* – e giustamente – in quanto il passato è l'*essere* (*Sein*) *superato* e lo spirito ne è la riflessione-in-sé, nella quale soltanto il passato sussiste ancora; e lo spirito però distingue da se stesso anche questo essere che è in lui come superato.

Aggiunta. Nella cosa tutte le determinazioni della riflessione si ripresentano come esistenti. Così la cosa è dapprima, come cosa-in-sé, l'identico a sé. Ma l'identità come abbiamo visto, non c'è senza la distinzione e le proprietà possedute dalla cosa sono la distinzione esistente, nella forma della diversità. Mentre prima i diversi si mostravano come reciprocamente indifferenti e la loro relazione reciproca veniva posta soltanto attraverso il loro confronto esterno, ormai abbiamo nella cosa un legame che collega tra loro le diverse proprietà. Del resto la proprietà non va confusa con la qualità. Certo si dice anche che qualcosa *ha* delle qualità, ma questa definizione è inadeguata, in quanto l'avere indica una autonomia che non spetta ancora al qualcosa immediatamente identico alla sua qualità. Qualcosa è ciò che è soltanto mediante la sua qualità; la cosa invece certamente esiste soltanto in quanto ha delle proprietà; tuttavia non è legata a questa o a quella proprietà determinata e, quindi, può anche perderla, senza per questo smettere di essere ciò che è.

§ 126

β) La riflessione-in-altro è anche *fondamentalmente* in modo immediato in se stessa riflessione-in-sé; perciò le proprietà sono altrettanto identiche a sé, *indipendenti* e libere dal loro legame alla cosa. Ma, siccome sono le determinatezze della cosa *distinte l'una dall'altra* come riflesse-in-sé, non sono cose concrete, ma esistenze riflesse in sé come determinatezze astratte, *materie*.

Le materie, per es. quelle magnetiche, elettriche, non vengono neppure chiamate *cose*. – Le materie sono le qualità propriamente dette, coincidenti con il loro essere, la determinatezza giunta all'immediatezza come a un essere che è un essere riflesso, esistenza.

Aggiunta. Il fatto che le proprietà che la cosa *ha* si rendano indipendenti come materia o elementi *di cui* la cosa *consta*, è certo fondato nel concetto della cosa, e perciò è constatabile anche nell'esperienza; ma è in contrasto, tanto con il pensiero, quanto con l'esperienza, dal fatto che certe proprietà di una cosa, come, per es., il colore, l'odore, ecc., si possano presentare come particolare materia colorata, profumata ecc., trarre la conclusione che in tal modo tutto è risolto, e, che per scoprire quale sia propriamente la natura delle cose, basti scomporle negli elementi da cui sono composte. Questa scomposizione in elementi indipendenti è appropriata soltanto nella natura inorganica, ed il chimico ha tutto il diritto, ad es., di scomporre il sale da cucina o il gesso nei loro elementi, e di dire che il sale è composto di acido cloridrico e di sodio e il gesso di acido solforico e di calcio. Analogamente la geognosia[1] ha il diritto di considerare il granito composto di quarzo, di feldspato e di mica. Questi elementi che compongono la cosa sono poi, a loro volta, in parte cose che, come tali, possono di nuovo essere scomposte in elementi più astratti, come, per es., l'acido solforico è composto di zolfo e di ossigeno. Mentre tali elementi o materie effettivamente possono esser presentati come sussistenti per sé, spesso accade anche che altre proprietà delle cose vengano ugual-

1. Con questo termine negli ultimi decenni del Settecento viene indicata la scienza che si propone di studiare la struttura generale della terra e la sua formazione attraverso l'esame dei fossili, delle rocce, della loro stratificazione e dei loro rapporti. Questo tipo di studio della « storia della terra » e i suoi diversi indirizzi vengono discussi ampiamente nell'*Aggiunta* al § 339 della *Filosofia della natura*.

mente considerate come materie particolari, che però non hanno tale indipendenza. Così, per es., quando si parla di calorico [1], di materia elettrica o materia magnetica, elementi e materie queste che devono essere considerate come semplici finzioni dell'intelletto. Questo è in generale il modo di procedere della riflessione intellettiva che consiste nell'afferrare arbitrariamente singole categorie valide soltanto come gradi determinati di sviluppo dell'idea e poi maneggiarle in modo che tutti gli oggetti osservati devono esser loro ricondotti; questo viene fatto, come si dice, a vantaggio della spiegazione, ma in realtà, in contraddizione con l'intuizione e l'esperienza genuina. Analogamente il fatto che le cose constino di elementi indipendenti viene poi anche variamente applicato in campi dove non ha più alcuna validità. Già all'interno della natura, nella vita organica, tale categoria si rivela insufficiente. Certo si dice che un animale consta di ossa, di muscoli, di nervi ecc., ma è lampante che si tratta qui di cosa completamente diversa dal fatto che un pezzo di granito consti degli elementi menzionati. Questi elementi si comportano in modo del tutto indifferente rispetto alla loro unione e possono sussistere anche senza di essa; al contrario le diverse parti e le diverse membra del corpo organico sussistono solo nella loro unione e, separate le une dalle altre, cessano di esistere come tali.

§ 127

La *materia* è così la riflessione-*in-altro astratta* o indeterminata, o la riflessione-in-sé, al tempo stesso, come *determinata*; perciò la materia è la *cosalità essente in modo determinato*, la consistenza della cosa. In tal modo la cosa ha la sua riflessione-in-sé nelle materie (il contrario di § 125), non consiste in se stessa, ma in *virtù delle materie* ed è soltanto il loro nesso superficiale, un loro collegamento estrinseco.

§ 128

γ) La materia, come *unità immediata* dell'esistenza con sé, è anche indifferente rispetto alla determinatezza; perciò le molte

1. Nella seconda metà del Settecento questo termine viene largamente usato per indicare una sorta di materia fluida capace di penetrare nei corpi riscaldandoli e causando il passaggio da uno stato all'altro (dal solido al liquido, dal liquido in vapore). Anche questo concetto viene discusso ampiamente nella *Filosofia della natura* (§ 305).

materie diverse confluiscono nell'*unica materia*, che è l'esistenza nella determinazione riflessa dell'*identità*; rispetto ad essa queste determinatezze distinte e la loro *relazione* esterna, che hanno reciprocamente nella cosa, sono la *forma* – la determinazione riflessa della *distinzione*, ma come esistente e come totalità.

Quest'unica materia, priva di determinazioni è anche lo stesso della cosa in sé, con la differenza che questa è come interamente astratta in sé, mentre quella, come in sé, è anche per altro, anzitutto per la forma.

Aggiunta. Le diverse materie di cui consta la cosa sono *in sé* ciascuna lo stesso dell'altra. Così arriviamo all'*unica* materia in generale, in cui la distinzione è posta come esterna, cioè come semplice *forma*. La concezione delle cose come aventi complessivamente a fondamento una sola ed identica materia e come diverse soltanto esteriormente, per la loro forma, è molto consueta per la coscienza riflettente. La materia è intesa qui come del tutto indeterminata in sé, e tuttavia suscettibile di ogni determinazione, ed insieme assolutamente permanente e sempre uguale a se stessa in ogni mutamento e in ogni variazione. Quest'indifferenza della materia rispetto alle forme determinate certo si trova unicamente nelle cose finite; così, per es., per un blocco di marmo è indifferente se gli viene data la forma di questa o di quella statua o anche di colonna. Tuttavia non va dimenticato il fatto che una materia come il blocco di marmo è indifferente rispetto alla forma soltanto relativamente (in relazione allo scultore), ma non è affatto priva di forma in generale. Il mineralogo quindi considera anche il marmo – soltanto relativamente privo di forma – come una determinata formazione pietrosa nella sua distinzione da altre formazioni altrettanto determinate, come, per es., l'arenaria, il porfido, ecc. È dunque soltanto l'intelletto astraente che fissa la materia nel suo isolamento e come priva di forma in sé, mentre, in effetti, la nozione di materia include interamente in sé il principio della forma, e perciò anche nell'esperienza non compare mai come esistente una materia priva di forma. Del resto la concezione della materia come dato originario e come priva di forma in sé è molto antica e la incontriamo già presso i Greci, dapprima nella figura mitica del Caos che viene rappresentato come la base informe del mondo esistente. Come logica conseguenza di questo modo di rappresentare la materia Dio non può essere considerato come il creatore del mondo, ma semplicemente come colui che l'ha plasmato, come il demiurgo. Più profonda è invece l'intuizione secondo cui Dio avrebbe creato il mondo dal nulla, perché esprime, in generale, da un lato il fatto che la materia

come tale non ha alcuna indipendenza, e, dall'altro, il fatto che la forma non sopravviene alla materia dal di fuori, ma, come totalità, porta in se stessa il principio della materia; questa forma libera e infinita ci risulterà prossimamente essere il *concetto*.

§ 129

La cosa si scinde quindi in *materia* e *forma*, e tanto la materia, quanto la forma, sono la *totalità* della cosalità e sono indipendenti per sé. Ma la *materia*, che deve essere l'esistenza positiva, indeterminata, contiene come esistenza tanto la riflessione-in-altro, quanto l'essere-in-sé; come unità di queste determinazioni è essa stessa la totalità della forma. Ma la forma come totalità delle determinazioni contiene già la riflessione-in-sé, o, come forma che *si riferisce a sé*, ha ciò che deve costituire la determinazione della materia. Entrambe sono *in sé* la stessa cosa. Questa loro unità, in quanto è *posta*, è in generale la *relazione* della materia e della forma, che parimenti sono distinte.

§ 130

La cosa, come questa totalità, è la contraddizione per cui, nella sua unità negativa, è la *forma*, nella quale la materia è determinata ed è deposta a *proprietà* (§ 125), ed, al tempo stesso, *consiste* di *materie* che nella riflessione della cosa in-sé sono altrettanto indipendenti quanto negate. La cosa è quindi l'esistenza essenziale, come un'esistenza che supera sé in se stessa, è *fenomeno*.

La *negazione*, altrettanto *posta* nella cosa quanto l'indipendenza delle materie, compare nella fisica come *porosità*. Ciascuna delle molte materie (il colorante, gli aromi, e altri elementi, tra cui secondo alcuni anche i suoni, e poi, senz'altro, il calorico, la materia elettrica, e così via) è *anche negata*, ed in questa sua negazione, nei suoi pori, sono le molte altre materie indipendenti che sono altrettanto porose, e consentono così in sé anche l'esistenza delle altre in modo reciproco. I pori non sono nulla di *empirico*, ma sono inven-

zioni dell'intelletto che si rappresenta in tal modo il momento di negazione delle materie indipendenti e nasconde l'ulteriore sviluppo delle contraddizioni con quella confusione nebulosa in cui tutte le materie sono *indipendenti* e tutte ugualmente *negate* l'una nell'altra. – Se in ugual modo vengono ipostatizzate nello spirito le facoltà o le attività, anche la loro unità vivente si trasforma nella confusione del loro agire l'una sull'altra.

Come i pori (qui non si parla dei pori nel mondo organico, come nel legno, nella pelle, ma dei pori nelle cosiddette materie come il colorante, il calorico, o nei metalli, nei cristalli ecc.) non trovano conferma nell'osservazione, così anche la materia stessa, e, ancor più, una forma separata da essa, anzitutto la cosa e il suo consistere di materie, o il suo avere una consistenza propria e possedere soltanto delle proprietà – tutto questo è un prodotto dell'intelletto riflettente, che, in quanto osserva e afferma di indicare quello che ha osservato, produce piuttosto una metafisica per ogni verso contraddittoria, ma la cui contraddizione gli rimane nascosta.

B

IL FENOMENO

§ 131

L'essenza deve necessariamente *manifestarsi* (*erscheinen*). Il suo apparire (*Scheinen*) in essa è il superamento di sé per farsi immediatezza che come riflessione-in-sé è tanto *consistenza* (materia), quanto *forma*, riflessione-in-altro, consistenza che *si supera*. L'apparire (*Scheinen*) è la determinazione mediante la quale l'essenza non è essere, ma è essenza, e l'apparire che si è sviluppato è il fenomeno (*Erscheinung*). L'essenza perciò non è *dietro* o *al di là* del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'esistenza è fenomeno.

Aggiunta. L'esistenza posta nella sua contraddizione è il fenomeno, che non deve esser confuso con la semplice apparenza. L'apparenza è la verità più prossima dell'essere o dell'immediatezza. L'immediato non è

ciò che crediamo di avere in esso, non è qualcosa di indipendente e di basato in se stesso, ma è soltanto apparenza, e, come tale, è raccolto nella semplicità dell'essenza essente in sé. L'essenza è anzitutto totalità dell'apparire in sé, ma poi non si ferma a quest'interiorità, ma viene fuori, come fondamento dell'esistenza, la quale, non avendo il proprio fondamento in se stessa, ma in altro, proprio per questo è soltanto fenomeno. Quando parliamo di fenomeno colleghiamo a questo termine la rappresentazione di una molteplicità indeterminata di cose esistenti, il cui essere è, del tutto, soltanto mediazione e che quindi non si basano su se stesse, ma valgono solo come momenti. Proprio questo però implica anche che l'essenza non rimane dietro o oltre il fenomeno, ma piuttosto, per così dire, è l'infinita bontà che libera la propria apparenza e le concede la gioia dell'essere in modo determinato. Il fenomeno, così posto, non è autonomo e non ha il suo essere in sé, ma in un altro. Dio, in quanto è l'essenza, essendo la bontà di creare un mondo in quanto concede l'esistenza ai momenti del suo apparire in sé, mostra al tempo stesso di essere la potenza che lo domina e la giustizia che manifesta come semplice fenomeno il contenuto di questo mondo esistente, in quanto questo mondo vuole esistere per sé.

Il fenomeno in generale è un grado molto importante dell'idea logica, e si può dire che la filosofia si distingue dalla coscienza comune in quanto considera come semplice fenomeno quello che la coscienza comune considera come essente ed indipendente. Questo però a patto di intendere correttamente il significato del fenomeno. Quando cioè si dice che qualcosa è *soltanto* fenomeno, quest'affermazione può essere fraintesa, se si pensa che, in confronto a ciò che soltanto si manifesta, l'*essente* o l'*immediato* sarebbero qualcosa di più alto. In effetti è proprio il contrario, e cioè il fenomeno è qualcosa di più alto del semplice essere. Il fenomeno in generale è la verità dell'essere e una determinazione più ricca dell'essere, in quanto contiene riuniti in sé i momenti della riflessione in sé e della riflessione in altro, mentre l'essere o l'immediatezza è ancora qualcosa di unilateralmente irrelato e (apparentemente) basato soltanto su di sé. Ma dire di qualcosa che è *soltanto* fenomeno ha però di certo un significato ulteriore, e cioè allude a un difetto del fenomeno che consiste in questo: il fenomeno è ancora qualcosa di frazionato in sé, qualcosa che non ha in se stesso il suo punto di appoggio. Più alta del fenomeno è anzitutto la *realtà effettiva* (*Wirklichkeit*), che sarà esaminata più avanti come terzo grado dell'essenza. – Nella storia della filosofia più recente spetta a *Kant* il merito di aver fatto nuovamente valere la distinzione, menzionata precedentemente, tra la coscienza comune e quella filosofica. Tuttavia Kant è rimasto ancora a mezza strada, in quanto ha inteso il fenomeno soltanto in senso soggettivo ed ha fissato al di fuori del fenomeno l'es-

senza astratta come *cosa in sé*, inaccessibile alla nostra conoscenza. Quella di essere soltanto fenomeno è la natura propria del mondo immediatamente oggettivo e, in quanto lo comprendiamo come tale, conosciamo al tempo stesso l'essenza che non rimane dietro ed oltre il fenomeno, ma si manifesta come essenza proprio in quanto depone il mondo a semplice fenomeno. – Né, del resto, si deve prendersela con la coscienza ingenua nella sua esigenza di una totalità, se è riluttante a accontentarsi dell'affermazione propria dell'idealismo soggettivo secondo cui abbiamo a che fare assolutamente soltanto con fenomeni. Soltanto è facile che a tale coscienza ingenua, nell'intento di salvare l'oggettività della conoscenza, accada di tornare all'immediatezza astratta e di fissarla senz'altro come ciò che è vero ed effettivamente reale. *Fichte* in un breve scritto intitolato *Rapporto chiaro come il sole al più vasto pubblico sulla vera essenza della filosofia più recente. Saggio per costringere il lettore a capire*[1] ha trattato in modo divulgativo l'opposizione tra l'idealismo soggettivo e la coscienza immediata, in forma di dialogo tra l'autore e il lettore, ed ha cercato di mostrare la legittimità del punto di vista soggettivamente idealistico. In questo dialogo il lettore si lamenta con l'autore poiché non riesce assolutamente a porsi nel punto di vista dell'idealismo soggettivo ed esprime il suo sconforto per il fatto che le cose da cui è circondato non debbano essere cose effettivamente reali, ma soltanto fenomeni. Ora non si deve certamente da questo turbamento trar motivo di rimprovero al lettore in quanto si pretende che si consideri chiuso in una cerchia impenetrabile di rappresentazioni soltanto soggettive; del resto, anche a prescindere dalla concezione soltanto soggettiva del fenomeno, va detto che abbiamo tutte le ragioni di essere sodisfatti di avere a che fare – rispetto alle cose che ci circondano – soltanto con fenomeni e non con esistenze fisse e indipendenti; altrimenti moriremmo di inedia, in senso tanto fisico, che spirituale.

a. Il mondo fenomenico

§ 132

Ciò che si manifesta (*das Erscheinende*) esiste in modo che la sua *consistenza* è immediatamente superata ed è soltanto un momento della forma stessa; la forma comprende in sé la consistenza o la materia come una delle sue determinazioni. Ciò che si manifesta ha quindi il suo fondamento in questa forma come

1. J. G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1801.

sua essenza, sua riflessione-in-sé contro alla sua immediatezza, ma con ciò stesso soltanto in un'altra determinatezza della forma. Questo suo fondamento è ugualmente qualcosa che si manifesta, e così il fenomeno procede a una mediazione infinita della consistenza mediante la forma, e, quindi, ugualmente mediante l'inconsistenza. Questa mediazione infinita è, al tempo stesso, un'unità della relazione a sé; e l'esistenza si sviluppa facendosi *totalità* e *mondo* del fenomeno, della finitezza riflessa.

b. Contenuto e forma

§ 133

L'estrinsecità reciproca del mondo fenomenico è totalità, ed è interamente contenuta nella sua *relazione-a-sé.* La relazione del fenomeno a sé, così, è completamente determinata, ha la *forma* in lei stessa, e siccome l'ha in quest'identità, l'ha come consistenza essenziale. Così la forma è *contenuto* e, nella sua determinatezza che si è sviluppata, è la *legge* del fenomeno. Il negativo del fenomeno, ciò che non è indipendente ed è mutevole, cade nella *forma* come *non riflessa-in-sé* – la forma è forma indifferente, *forma esterna.*

Nell'opposizione tra forma e contenuto è essenziale tener fermo che il contenuto non è privo di forma, ma ha altrettanto la *forma in se stesso, quanto* la forma gli è *qualcosa di esterno.* Si ha qui il raddoppiamento della forma che una volta è il contenuto, in quanto è riflessa in sé, l'altra volta, in quanto non è riflessa in sé, è l'esistenza esterna, indifferente al contenuto. *In sé* si ha qui il rapporto assoluto tra contenuto e forma, cioè il rovesciarsi dell'uno nell'altro e viceversa, in modo che il *contenuto* non è altro che il *rovesciarsi della forma* in contenuto, e la *forma* non è altro che il *rovesciarsi del contenuto* in forma. Questo rovesciarsi è una delle determinazioni più importanti; ma questa determinazione è *posta* soltanto nel *rapporto assoluto.*

Aggiunta. Forma e contenuto sono una coppia di determinazioni di cui l'intelletto riflettente si serve molto spesso e *in modo tale* da consi-

derare il contenuto come ciò che è essenziale e indipendente, e la forma, invece, come ciò che non è né essenziale, né indipendente. Contro quest'uso va tuttavia osservato che, in effetti, tanto la forma, quanto il contenuto, sono ugualmente essenziali; così pure, mentre non c'è né un contenuto privo di forma, né una materia priva di forma, essi (contenuto e elemento o materia) vanno distinti l'uno dall'altro proprio in quanto la materia, sebbene non sia in sé priva di forma, pure, nel suo essere in modo determinato, si mostra indifferente rispetto alla forma, mentre il contenuto come tale è quello che è soltanto in quanto contiene in sé la forma portata a sviluppo. Inoltre troviamo anche la forma come un'esistenza indifferente rispetto al contenuto ed esterna ad esso, e questo perché il fenomeno in generale è ancora inceppato dall'esteriorità. Se, per es., consideriamo un libro, per quanto riguarda il suo contenuto è certo indifferente che sia scritto o stampato, rilegato in carta o in cuoio. Ma questo non vuol dire affatto che, a prescindere da tale tipo di forma estrinseca ed indifferente, il contenuto del libro sia privo di forma. Certo vi è un gran numero di libri che, anche in relazione al loro contenuto, non sarebbe ingiusto definire privi di forma; in questa relazione al contenuto la mancanza di forma tuttavia equivale a un difetto di forma che non va inteso come assenza di forma in generale, ma soltanto come assenza della forma *giusta*. Ma questa forma giusta non solo non è indifferente rispetto al contenuto, bensì è piuttosto essa stessa il contenuto. Un'opera d'arte alla quale manchi la forma giusta, proprio per questo non è un'opera d'arte autentica, cioè una vera opera d'arte, ed è una cattiva scusa per un artista come tale che si dica il contenuto della sua opera essere sì buono (anzi perfino eccellente), ma mancargli la forma giusta. Vere opere d'arte sono soltanto quelle il cui contenuto e la cui forma mostrano di essere assolutamente identici. Si può dire dell'*Iliade* che il suo contenuto è la guerra di Troia o, più precisamente, l'ira di Achille; così abbiamo detto tutto, ma anche soltanto assai poco, perché ciò che costituisce l'*Iliade* come *Iliade* è la forma poetica a cui è stato elevato quel contenuto, elaborandolo. Così pure il contenuto di *Romeo e Giulietta* è la rovina dei due amanti causata dal conflitto delle loro famiglie; ma questo non è ancora l'immortale tragedia di Shakespeare. – Per quanto riguarda poi il rapporto tra il contenuto e la forma in campo scientifico, va ricordata la distinzione tra la filosofia e le altre scienze. La finitezza delle scienze consiste in generale nel fatto che in esse il pensiero come attività puramente formale riceve il suo contenuto come un contenuto dato dall'esterno e che la scienza di tale contenuto non lo coglie come determinato internamente dalle nozioni su cui si fonda; forma e contenuto, quindi, non si compenetrano reciprocamente, in modo completo, mentre in filosofia questa separazione viene a cadere, e perciò la filosofia dev'essere chiamata conoscenza infinita. Ana-

logamente il pensiero filosofico molto spesso viene considerato come attività puramente formale e, soprattutto nei riguardi della logica che ha a che fare, come tutti ammettono, solo con nozioni in quanto tali, si considera come scontata la mancanza di contenuto. Certo se per contenuto si intende soltanto ciò che si può toccare con le mani, ciò che si può percepire con i sensi, si deve esser disposti ad ammettere che la filosofia in generale, e la logica in particolare, non hanno *alcun* contenuto, cioè non hanno un contenuto che si possa percepire con i sensi. Ma già la coscienza comune e l'uso generale del linguaggio non si limitano affatto, per quel che si intende come contenuto, alla semplice possibilità di percepire mediante i sensi né al semplice essere determinato. Quando si parla di un libro privo di contenuto non si intende, com'è noto, un libro con pagine bianche, ma un libro il cui contenuto è praticamente nullo; perciò, se si considera più precisamente la questione, risulterà, in ultima analisi, che per una coscienza colta ciò che viene definito anzitutto come contenuto non ha altro senso se non quello di essere nella cerchia del pensiero. Con ciò stesso poi si ammette anche che il pensiero non va considerato come forma indifferente rispetto al contenuto, forma in sé vuota, ma, come nell'arte, anche in tutti gli altri campi, la verità e la solidità del contenuto si fonda essenzialmente sul fatto che esso si mostri identico alla forma.

§ 134

L'esistenza *immediata* è però determinatezza tanto della consistenza stessa quanto della forma; e perciò è tanto esterna alla determinatezza del contenuto, quanto al contenuto è essenziale questa esteriorità che possiede mediante il momento del suo consistere. Il fenomeno così posto è il *rapporto* in modo che una sola e medesima cosa, il contenuto, è come forma che si è sviluppata, come esteriorità e *opposizione* di esistenze indipendenti, e come loro relazione *identica*, nella quale relazione soltanto i distinti sono quello che sono.

c. Il rapporto

§ 135

α) Il rapporto *immediato* è quello tra il tutto e *le parti*: il contenuto è il tutto, e *consiste* di parti (la forma), cioè del suo

contrario. Le parti sono diverse l'una dall'altra e sono ciò che è indipendente. Ma esse sono parti soltanto nella loro relazione identica l'una all'altra o in quanto, prese insieme, costituiscono il tutto. Ma l'*insieme* è il contrario e la negazione della parte.

Aggiunta. Il rapporto essenziale è il modo di manifestarsi determinato, del tutto universale. Tutto ciò che esiste è in rapporto, e questo rapporto è l'elemento vero di ogni esistenza. L'esistente perciò non è astrattamente per sé, ma soltanto in un altro, ma in questo altro è la relazione a sé, e il rapporto è l'unità della relazione a sé e della relazione ad altro.

Il rapporto tra il tutto e le parti *non* è *vero*, nella misura in cui non c'è corrispondenza tra il suo concetto e la sua realtà. Ciò che costituisce il concetto del tutto è di contenere parti; ma se il tutto viene posto come ciò che è secondo il suo concetto, viene suddiviso in parti, e cessa quindi di essere un tutto. Certo vi sono delle cose che corrispondono a questo rapporto, ma appunto perciò si tratta di esistenze soltanto di basso rango e non vere. Va inoltre ricordato che, quando in una discussione filosofica si parla di « non vero », questo termine non va inteso come se equivalesse a « non esistente ». Uno stato in cattive condizioni o un corpo malato possono certamente esistere, ma questi oggetti non sono veri, perché il loro concetto e la loro realtà non si corrispondono. – Il rapporto tra il tutto e le parti, come rapporto immediato è, in generale, un rapporto assai familiare all'intelletto riflettente che perciò spesso se ne accontenta, là dove, in effetti, si tratta di rapporti più profondi. Così, per es., le membra e gli organi di un corpo vivente non devono essere considerati soltanto come sue parti, giacché membra ed organi sono ciò che sono soltanto nella loro unità e non sono affatto in un rapporto di indifferenza rispetto a tale unità. Queste membra e questi organi diventano semplici parti soltanto quando cadono sotto le mani dell'anatomista, che però non ha più a che fare con corpi viventi, ma con cadaveri. Con ciò non si vuol dire affatto che una tale dissezione in generale non vada fatta, ma che il rapporto estrinseco e puramente meccanico tra il tutto e le parti non è sufficiente a far conoscere la vita organica nella sua verità. – In grado anche più alto ciò vale quando si applica il rapporto tra le parti e il tutto allo spirito e alle forme del mondo spirituale. Sebbene nella psicologia non si parli esplicitamente di parti dell'anima o dello spirito, pure il modo di trattare questa disciplina, conforme soltanto ai criteri dell'intelletto, si fonda ugualmente sulla rappresentazione di quel rapporto finito, nella misura in cui le diverse forme della attività spirituale vengono enumerate e descritte l'una dopo l'altra soltanto nel loro isolamento, come cosiddette forze e facoltà particolari.

§ 136

β) L'elemento identico di questo rapporto, la relazione a sé che vi si trova, è quindi immediatamente relazione a sé *negativa*, e, propriamente, come mediazione per cui l'elemento identico è *indifferente* rispetto alla distinzione, ed *è* la relazione *a sé negativa*, che respinge se stessa come riflessione-in-sé per giungere alla distinzione, e si pone come riflessione-in-altro esistente; viceversa, riconduce questa riflessione-in-altro alla relazione a sé e all'indifferenza – la *forza* e la sua *estrinsecazione*.

Il *rapporto tra il tutto e le parti* è il rapporto e il rovesciarsi, immediato e perciò privo di pensiero, dell'identità-con-sé nella diversità. Si passa dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, e nell'un termine si dimentica l'opposizione verso l'altro, in quanto ciascuno di essi viene preso per sé come esistenza indipendente, una volta il tutto, l'altra le parti; o, in quanto le parti devono consistere *nel* tutto, e il tutto deve consistere *delle* parti, una volta l'uno dei due termini, una volta l'altro è ciò che *ha consistenza* e, ugualmente, ogni volta l'altro è l'*inessenziale*. Il rapporto *meccanico* nella sua forma superficiale consiste in generale nel fatto che le parti sono come indipendenti l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto.

Il *progresso all'infinito* che concerne la *divisibilità* della *materia* può anche valersi di questo rapporto, e avviene allora lo scambio sconsiderato dei due lati. Una cosa viene presa una volta come un *tutto*, e poi si passa alla *determinazione della parte*; questa determinazione viene poi dimenticata, e ciò che era parte, viene considerato come tutto; interviene allora da capo la determinazione della parte, e così via all'infinito. Quest'infinità però, presa come quel negativo che essa è, è la relazione *negativa* del rapporto a sé, la *forza*, il tutto identico a sé come essere in sé – e come superante questo essere in sé e come estrinsecantesi, e, all'inverso, è l'estrinsecazione che svanisce e ritorna nella forza.

A prescindere da quest'infinità, la forza è anche finita; infatti il contenuto, l'*elemento identico* della forza e della

estrinsecazione, soltanto *in sé* giunge a quest'identità; i due lati del rapporto non sono ancora ciascuno per sé l'identità concreta di esso, né la totalità. Perciò sono diversi l'uno per l'altro, e il rapporto è un rapporto *finito*. Perciò la forza ha bisogno di essere sollecitata dall'esterno, opera in modo cieco e, a causa di questa manchevolezza della forma, anche il contenuto è limitato e contingente. Il contenuto non è ancora veramente identico con la forma, non è ancora concetto e fine, che è il determinato-in-sé-e-per-sé. – Questa distinzione è essenzialissima, ma non è facile da comprendere, e può essere definita in modo più esatto soltanto trattando il concetto di fine. Se la si trascura, si cade nella confusione per cui si intende Dio come forza, una confusione di cui è precisamente vittima lo scritto *Dio* di *Herder*[1].

Si suol dire che la *natura della forza* stessa è *sconosciuta*, e se ne conosce soltanto l'estrinsecazione. Ora, da un lato tutta la *determinazione del contenuto* della *forza* è la stessa di quella della *estrinsecazione*, e perciò spiegare un fenomeno in base a una forza è una pura tautologia. Quello che deve rimanere sconosciuto è quindi, in effetti, solo la vuota forma della riflessione-in-sé, mediante la quale soltanto la forza è distinta dall'estrinsecazione – una forma che è ugualmente qualcosa di ben noto. Questa forma non apporta niente di nuovo al contenuto e alla legge che devono essere conosciuti soltanto partendo dal fenomeno. Così pure, da ogni parte si asserisce che non si deve quindi affermare nulla a proposito della forza; non si comprende allora perché la forma della forza sia stata introdotta nelle scienze. – D'altra parte però la natura della forza è certamente qualcosa di sconosciuto, giacché manca ancora tanto la necessità del nesso del suo contenuto in se stesso, quanto di esso nella misura in cui è limitato per sé, e perciò ha la sua determinatezza mediante un altro al di fuori di sé.

1. J. G. HERDER, *Gott*, Gotha, Ettinger, 1787, 2ª ediz. 1800. Di quest'opera Hegel si era occupato nei primi anni dell'Ottocento come mostrano tanto la lettera a Mehmel del 26 agosto 1801 (G. W. F. HEGEL, *Lettere*, trad. it., 47-48), quanto le osservazioni che si trovano in *Fede e sapere* (HEGEL, GW, IV, 362-63, *Primi scritti critici*, 185-86).

Aggiunta n. 1. Il rapporto tra la forza e la sua estrinsecazione, rispetto al rapporto immediato tra il tutto e le parti, deve essere considerato come infinito, giacché in esso è posta l'identità dei due lati che in quest'ultimo rapporto dapprima si trovava soltanto in sé. Il tutto, per quanto in sé consti di parti, cessa tuttavia di essere un tutto in quanto viene suddiviso in parti, mentre invece la forza, soltanto in quanto si estrinseca, si invera come forza, e nella sua estrinsecazione torna a se stessa, giacché l'estrinsecazione è essa stessa a sua volta forza. Inoltre anche questo rapporto è poi a sua volta finito, e la sua finitezza consiste in generale in questo essere mediato, così come, viceversa, il rapporto tra il tutto e le parti, ha mostrato di essere finito per la sua immediatezza. La finitezza del rapporto mediato tra la forza e la sua estrinsecazione si mostra anzitutto nel fatto che ogni forza è condizionata, e per sussistere ha bisogno di un'altra forza. Così, per es., la forza magnetica, com'è noto, ha il suo supporto nel ferro, e le altre proprietà del ferro (colore, peso specifico, rapporto agli acidi, ecc.) sono indipendenti da questa relazione al magnetismo. Lo stesso vale per tutte le altre forze che mostrano di esser assolutamente condizionate o mediate da altro da sé. – La finitezza della forza si mostra inoltre nel fatto che, per estrinsecarsi, ha bisogno di essere sollecitata, e ciò da cui è sollecitata è a sua volta di nuovo estrinsecazione di una forza che, per estrinsecarsi, deve essere ugualmente sollecitata. In tal modo otteniamo di nuovo il progresso infinito o la reciprocità del sollecitare e dell'essere sollecitato, dove però manca ancor sempre un inizio assoluto del movimento. La forza non è ancora, come il fine, qualcosa che si determina in se stesso; il contenuto è un contenuto dato in modo determinato e, in quanto la forza si estrinseca, è, come si suol dire, cieca nel suo agire, il che indica precisamente la distinzione tra l'astratta estrinsecazione della forza e l'attività conforme al fine.

Aggiunta n. 2. L'affermazione spesso ripetuta, che può essere conosciuta soltanto l'estrinsecazione delle forze, ma non le forze stesse, deve essere respinta come infondata perché la forza consiste soltanto nel suo estrinsecarsi, e perciò dobbiamo al tempo stesso conoscere la forza stessa nella totalità dell'estrinsecazione intesa come legge; tuttavia non va dimenticato che in questa affermazione, secondo la quale l'in sé delle forze non può essere conosciuto, vi è un giusto sentore della finitezza di questo rapporto. Le singole estrinsecazioni di una forza compaiono dapprima in una molteplicità indeterminata e come contingenti nel loro isolamento; successivamente riduciamo questo molteplice alla sua unità interna che chiamiamo forza e, conoscendo la legge dominante in ciò che sembrava contingente, lo comprendiamo come necessario. Ora, però, le diverse forze sono di nuovo una varietà e appaiono come contingenti nella loro sem-

plice giustapposizione. Così nella fisica empirica si parla della forza di gravità, del magnetismo e dell'elettricità, e, ugualmente, nella psicologia empirica della forza della memoria, della forza dell'immaginazione, della forza della volontà e di ogni altra sorta di forze dell'anima. A questo punto si ripresenta l'esigenza di comprendere le diverse forze anche come un tutto unitario, e quest'esigenza non sarebbe sodisfatta se si riportassero le diverse forze, per così dire, a una forza originaria ad esse comune. Questa forza originaria in effetti sarebbe soltanto una vuota astrazione, altrettanto priva di contenuto quanto l'astratta cosa in sé. Inoltre il rapporto tra la forza e la sua estrinsecazione è essenzialmente rapporto mediato e, quindi, è in contraddizione con il concetto di forza intenderla come originaria o basata su se stessa. – A proposito della natura della forza, è vero che ci compiacciamo di dire che il mondo è un'estrinsecazione delle forze divine, ma esiteremmo a considerare Dio stesso soltanto come una semplice forza, perché la forza è ancora una determinazione subordinata e finita. In questo senso anche la Chiesa, quando con la cosiddetta rinascita delle scienze si è cercato di ricondurre i singoli fenomeni della natura alle forze su cui si fondavano, ha definito empia quest'impresa; se infatti questo significava attribuire alle forze di gravitazione, di vegetazione, ecc. il movimento dei corpi celesti, la crescita delle piante ecc., alla provvidenza divina non rimaneva più nulla da fare e Dio veniva abbassato a spettatore ozioso di tale giuoco di forze. Ora gli studiosi della natura, e specialmente Newton, in quanto si sono serviti della forma della riflessione per spiegare i fenomeni naturali, di certo dapprima hanno replicato espressamente che in tal modo non veniva in alcun modo intaccata la gloria di Dio come creatore e reggitore del mondo; tuttavia questo modo di spiegare mediante le forze, se portato alla sua coerenza, induce l'intelletto raziocinante a fissare le singole forze ciascuna per sé e a conservarle in questa finitezza come un termine ultimo; sicché, di fronte al mondo reso finito e considerato composto di forze e di elementi indipendenti, Dio può soltanto più essere definito con l'astratta infinità propria di un'essenza suprema trascendente e non conoscibile. Questo è il punto di vista del materialismo e del moderno illuminismo che, nei confronti di Dio, rinuncia a conoscere *che cosa* è, e si limita ad affermare semplicemente *che* è. Se poi, per quanto riguarda la polemica a cui si è accennato, si deve dar ragione alla Chiesa e all'esperienza religiosa in quanto le forme finite dell'intelletto sicuramente non bastano a far conoscere nella loro verità né la natura, né le formazioni del mondo spirituale, d'altra parte non va trascurata la legittimazione formale, anzitutto della scienza empirica; tale legittimazione consiste nel rivendicare alla conoscenza pensante il mondo dato, nella determinatezza del suo contenuto, invece di limitarsi alla fede astratta nel fatto che il mondo sia creato e retto da Dio. Se la

nostra coscienza religiosa, appoggiandosi sull'autorità della Chiesa, ci insegna che è stato Dio a creare il mondo mediante la sua volontà onnipotente e che è Dio a guidare le costellazioni nelle loro orbite e a concedere a ogni creatura la sua consistenza e la sua prosperità, rimane però anche da spiegare il *perché*, e la risposta a questa domanda costituisce in generale il compito comune della scienza, tanto di quella empirica, quanto di quella filosofica. In quanto la coscienza religiosa, non riconoscendo questo compito e la sua legittimità, si appella alla imperscrutabilità dei decreti divini, si pone essa stessa nella prospettiva prima citata del puro illuminismo dell'intelletto, e questo suo modo di agire va poi considerato come l'affermazione arbitraria di un'umiltà per nulla cristiana, ma boriosa e fanatica, un'affermazione che contraddice il comando esplicito della religione cristiana di conoscere Dio in spirito e verità.

§ 137

La forza, come il tutto che è in sé la relazione negativa a sé, è il respingersi da sé e l'*estrinsecarsi*. Ma siccome questa riflessione-in-altro, la distinzione delle parti, è anche riflessione-in-sé, così l'estrinsecazione è la mediazione mediante la quale la forza, che ritorna in sé, è come forza. Il suo estrinsecarsi è esso stesso il superamento della diversità dei due lati di questo rapporto, e il porre l'identità che *in sé* costituisce il contenuto. La sua verità è quindi il rapporto i cui due lati sono distinti soltanto come *interno* ed *esterno*.

§ 138

γ) L'*interno* è il fondamento, in quanto il fondamento è come la semplice forma di un *lato* del fenomeno e del rapporto, la vuota forma della riflessione-in-sé, a cui sta in opposizione l'esistenza ugualmente come forma dell'altro lato del rapporto con la pura determinazione della riflessione-in-altro come *esterno*. La loro identità è l'identità piena, è il *contenuto* che è *unità* della riflessione-in-sé e della riflessione-in-altro, unità posta nel movimento della forza; entrambi sono la stessa e *unica* totalità, e quest'unità li costituisce come contenuto.

§ 139

In *primo luogo* l'esterno è, quindi, lo *stesso contenuto* dell'interno. Quello che è presente internamente, lo è anche esternamente, e viceversa; il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non c'è nulla che non sia manifestato.

§ 140

In *secondo luogo*, interno ed esterno sono anche, come determinazioni formali, tra loro *opposti* e assolutamente *opposti*, come le astrazioni dell'identità con sé e della semplice molteplicità o realtà. Ma, in quanto sono essenzialmente identici, come momenti dell'unica forma, ciò che *soltanto* in una astrazione comincia a esser posto, lo è *immediatamente* anche *soltanto* nell'altra. Perciò quello che è soltanto *interno* è anche *soltanto esterno*, e ciò che è *soltanto* esterno, è dapprima anche *soltanto interno*.

È l'errore consueto della riflessione intendere l'*essenza* come il semplice *interno*. Se viene intesa semplicemente così, si ha anche una considerazione del tutto *esterna*, e quell'essenza è la vuota astrazione esterna.

Nell'*interno* della natura, – dice un poeta [1] –
non penetra alcun spirito creato
ed è già una grande fortuna che egli ne conosca almeno
[l'involucro *esterno* [a].

a. Cfr. di *Goethe, Esclamazione di sdegno*, Scritti di *Scienza della natura*, vol. I, 3° fasc.: « È da sessant'anni che lo sento ripetere – e mi

1. A proposito di questi versi di Albrecht von Haller, tratti dalla poesia *Die Falschheit der menschlichen Tugenden* del 1730 Fr. Nicolin e O. Pöggeler, osservano che Hegel ha modificato la grafia e con ciò stesso il senso della citazione. Nell'originale è detto infatti « *Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist! - Zu glücklich, wenn sie noch die äussere Schale weist!* »; (« Nell'interno della natura non penetra alcun spirito creato - ed è già una gran fortuna se essa mostra almeno l'involucro esterno! »). Influenzato dall'uso corrente in Svevia della forma « *weisst* » come terza singolare del verbo *wissen* – osservano sempre Fr. Nicolin e O. Pöggeler – Hegel scrive: « *Zu glücklich, wenn er nur die äussere Schaale weisst* » e dà pertanto un senso completamente diverso al testo (NP, 478); al posto cioè del verbo « *weisen* » che vuol dire mostrare, si ha « *wissen* » che vuol dire sapere, e al posto del pronome femminile « *sie* », e cioè la natura, si ha pronome maschile « *er* », e cioè lo spirito.

Si sarebbe piuttosto dovuto dire che proprio quando l'essenza della natura è determinata per lui come *interno*, egli conosce soltanto l'involucro *esterno*. – Siccome nell'*essere* in generale, o anche nella percezione soltanto sensibile, il *concetto* dapprima è soltanto l'interno, è pure un esterno rispetto ad esso – tanto un essere, quanto un pensiero soggettivo privo di verità. – Nella natura, come nello spirito, in quanto il concetto, il fine, la legge, sono dapprima soltanto disposizioni *interne*, possibilità pure, sono soltanto una natura esterna inorganica, sapere di un terzo, potenza estranea. – L'uomo, come è esteriormente, cioè nelle sue azioni (certamente non nella sua esteriorità soltanto corporea), è internamente; e se è *soltanto* internamente, cioè se è virtuoso, morale ecc. *soltanto* negli intenti e nei sentimenti, e il suo esterno non è identico ad essi, allora tanto l'interno quanto l'esterno sono completamente vani e vuoti.

Aggiunta. Il rapporto tra interno ed esterno, come unità dei due rapporti precedenti, è, al tempo stesso, il superamento della semplice relatività e del fenomeno in generale. Ma, in quanto l'intelletto conserva ugualmente l'interno e l'esterno nella loro separazione, interno ed esterno costituiscono una coppia di forme vuote, nulle, tanto l'una, che l'altra. Nell'osservazione tanto della natura, che del mondo spirituale, è quindi molto importante vedere chiaramente come si configura il rapporto tra interno ed esterno, e guardarsi dall'errore di intendere come essenziale soltanto l'*interno*, come se quello solo fosse importante, mentre l'esterno sarebbe l'inessenziale e l'indifferente. Cadiamo in questo errore anzitutto, quando, come spesso accade, la distinzione tra la natura e lo spirito viene ricondotta alla distinzione astratta tra esterno ed interno. Per quanto concerne la concezione della natura, essa è certamente non soltanto l'esterno per lo spirito, ma anche l'esterno *in sé* in generale. Ma questo *in generale* non va inteso nel senso dell'esteriorità astratta, che del resto non esiste affatto,

fa *dare in escandescenze*, ma di nascosto – la natura non ha né nocciolo né scorza – ma è tutto in un sol tratto – ecc.[1].

1. J. W. GOETHE, *Unwilliger Ausruf*, in *Zur Morphologie*, I, 3, Stuttgart und Tübingen, 1820, p. 304 (cfr. NP, p. 478); successivamente questi versi sono stati ristampati con il titolo *Allerdings* e il sottotitolo *Dem Physiker* (J. W. GOETHE, *Gedenkausgabe*, a cura di E. Beutler, Zürich, Artemis, 1950 e seg., 24 voll., vol. I, p. 529); in Goethe il testo è « *Glückselig, wem sie nur - die aüssere Schale weist* », e cioè sostanzialmente conforme all'originale.

ma piuttosto nel senso che l'idea, che costituisce il contenuto comune della natura e dello spirito, è presente nella natura soltanto esteriormente, e, appunto perciò, anche soltanto internamente. Per quanto l'intelletto astratto con le sue alternative possa recalcitrare di fronte a questa concezione della natura, essa è reperibile già anche nelle altre nostre forme di coscienza e, nel modo più preciso, nella nostra coscienza religiosa. Secondo la coscienza religiosa infatti la natura è rivelazione di Dio non meno del mondo spirituale, e natura e mondo spirituale si distinguono tra loro perché, mentre la natura non giunge a prender coscienza della sua essenza divina, questo è il compito specifico dello spirito (che in tal modo è dapprima spirito finito). Quelli che considerano l'essenza della natura come qualcosa di puramente interno, e quindi inaccessibile, si pongono dal punto di vista di quegli antichi che consideravano Dio invidioso, un punto di vista contro il quale hanno già preso posizione Platone ed Aristotele [1]. Dio comunica quello che egli è, lo rivela, e, precisamente, dapprima mediante la natura e nella natura. – Inoltre, in generale, il difetto o l'imperfezione di un oggetto consiste nell'essere qualcosa di soltanto interno e, quindi, al tempo stesso, qualcosa di soltanto esterno, o, il che è lo stesso, qualcosa di soltanto esterno e, quindi, qualcosa di soltanto interno. Per es. il fanciullo, come uomo in generale, è certamente un essere razionale, ma la ragione del fanciullo come tale c'è dapprima soltanto come qualcosa di interno, cioè come disposizione, vocazione, ecc.; questo qualcosa puramente interno, poi, ha per il fanciullo la forma di qualcosa di esclusivamente esterno, come volontà dei suoi genitori, sapere dei suoi maestri, in generale come mondo razionale che lo circonda. L'educazione e la formazione del fanciullo consiste nel fatto che quello che dapprima era soltanto *in sé*, e quindi per altri (gli adulti), diventi anche *per sé*. La ragione, presente dapprima nel fanciullo soltanto come possibilità interna viene realizzata mediante l'educazione, e così pure, all'inverso, il fanciullo prende coscienza della moralità, della religione, della scienza, dapprima considerate come autorità esterne, come di qualcosa di suo proprio e interno a lui stesso. – Lo stesso accade, per questo rispetto, all'adulto nella misura in cui, in contrasto con la sua destinazione, rimane prigioniero del momento naturale del suo sapere e volere; così, per es., per il delinquente la pena a cui viene sottoposto ha certo l'aspetto di un potere esterno, ma in realtà, in effetti, è soltanto la manifestazione della sua propria volontà

1. In merito a questo tema che torna anche nel § 564 (*Filosofia dello spirito*), cfr. *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., II, p. 229 (HEGEL, XVIII, 249-50) per quanto riguarda Platone e pp. 294 (HEGEL, XVIII, 317) per quanto riguarda Aristotele.

delittuosa [1]. – Dalle spiegazioni precedenti si può arguire anche come vada giudicato colui che riguardo alla miseria delle sue opere o, addirittura alle sue azioni riprovevoli, si richiama all'interiorità – che dovrebbe esserne distinta – dei suoi scopi e dei suoi sentimenti che pretende siano eccellenti. Certo può accadere in qualche caso che circostanze sfavorevoli mandino a vuoto disegni ispirati a buone intenzioni e che piani ben orchestrati vengano pregiudicati nel corso della loro esecuzione; in generale però anche qui vige l'unità essenziale di interno ed esterno per cui si deve dire: l'uomo *è*, quello che *fa* e, contro alla vanità menzognera che si compiace dell'eccellenza interiore, va affermata la massima evangelica: li conoscerete dai loro frutti. Questa grande massima vale anzitutto in campo etico e religioso, però vale anche rispetto ai risultati delle scienze e delle arti. Per quanto riguarda le arti, certo può accadere che un maestro perspicace, accorgendosi di precise disposizioni di un fanciullo, dica che vi si nasconde un Raffaello o un Mozart; sarà però il risultato a decidere in che misura tale opinione era fondata. Quando invece un pittore da strapazzo e un cattivo poeta si consolassero dicendo che il loro interno è pieno di sublimi ideali, sarebbe una cattiva consolazione, e quando pretendessero di venir giudicati non dalle loro opere, ma soltanto dalle loro intenzioni, una tale pretesa dovrebbe giustamente venir respinta come vuota ed ingiustificata. All'inverso, accade poi spesso che nel giudicare gli altri, quando hanno realizzato qualcosa di giusto e di buono, ci si serva della falsa distinzione tra interno ed esterno, per affermare che questo è solo il loro esterno, ma che interiormente ciò che li ha mossi era qualcosa di molto diverso, come la sodisfazione della loro vanità o di una qualche altra passione riprovevole. Questo non è altro che invidia, e l'invidia consiste appunto nel fatto che non essendo essa stessa capace di compiere qualcosa di grande, cerca di abbassare a sé ciò che è grande e di sminuirlo. Si deve invece ricordare la bella massima di Goethe che diceva non esserci rispetto ai grandi pregi di altri alcun altro rimedio salvo l'amore [2]. Quando poi rispetto a lodevoli opere di altri, per sminuirle, si parla di ipocrisia, si deve obiettare che l'uomo in singoli casi può fingere o nascondere qualcosa, ma non il suo interno in generale, che nel *decursus vitae* si dà immancabilmente a conoscere; perciò, anche per questo rispetto, si deve dire che l'uomo non è altro che la serie delle sue azioni. È stata in particolare la cosiddetta storiografia pragmatica [3] che, mediante questa separazione – con

1. Cfr. HEGEL, VII, 155, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 100, pp. 109-10.
2. J. W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, dalle *Wahlverwandschaften* n. 45, in *Gedenksausgabe*, cit., vol. IX, p. 503.
3. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel distingue vari tipi di storiografia, e precisamente quella « originaria », quella « riflettente » e quella « filosofica »; mentre la prima consiste nel « rappresentare » lo spirito di eventi vissuti deponendolo

traria alla verità – tra interno ed esterno, nei tempi più recenti si è per molti rispetti resa colpevole della deformazione di grandi figure storiche e ha turbato e sviato una comprensione pura di esse. Invece di accontentarsi di raccontare semplicemente le grandi imprese compiute dagli eroi della storia universale e di riconoscere il loro interno come corrispondente al contenuto di tali imprese, si è creduto lecito e doveroso cercare di scoprire dietro a ciò che sta alla luce del sole presunti motivi nascosti, e si è creduto poi che la ricerca storica sia tanto più profonda, quanto più riesce a spogliare della sua aureola ciò che finora era celebrato e apprezzato e di abbassarlo al livello della comune mediocrità per quanto riguarda la sua origine e il suo autentico significato. In funzione di tale ricerca storica pragmatica si è poi spesso raccomandato anche lo studio della psicologia che dovrebbe informare sui motivi autentici da cui gli uomini sarebbero stati spinti ad agire. La psicologia, a cui si fa riferimento in tal caso, non è altro che quella meschina conoscenza dell'uomo che assume ad oggetto della sua osservazione, invece dell'universale e dell'essenziale della natura umana, soltanto il particolare e accidentale proprio di impulsi isolati, di passioni, ecc. Mentre, del resto, applicando questo procedimento psicologico-pragmatico ai motivi che fondano le grandi imprese, rimarrebbe per lo storico anzitutto la scelta tra l'interesse sostanziale della patria, della giustizia, della verità religiosa ecc. da una parte, e l'interesse soggettivo e formale della vanità, del desiderio di dominio o di denaro dall'altra, questi ultimi motivi vengono considerati come moventi autentici, perché altrimenti non troverebbe conferma il presupposto secondo cui sono opposti l'interno (i sentimenti di chi agisce), e l'esterno (il contenuto dell'azione). Ma siccome, in verità, interno ed esterno hanno lo stesso contenuto, a quella saccenteria da maestri di scuola deve essere esplicitamente ribattuto che se gli eroi della storia avessero avuto a che fare soltanto con interessi

« nel tempio di Mnemosine, per l'immortalità », la seconda invece va al di là del presente, dell'età particolare; un tipo di storia riflettente è quella « pragmatica » che cerca di enucleare negli eventi storici diversi ciò che hanno di universale e di interiore, il loro « sistema »; in questo tipo di storiografia spesso ha prevalso l'intento pedagogico e morale, ossia l'illusione di trarre dalla storia ammaestramenti per indirizzarne il futuro, mentre in realtà, commenta Hegel « ciò che l'esperienza e la storia insegnano è proprio che i popoli non hanno mai appreso nulla dalla storia, né hanno mai agito secondo dottrine che avessero potuto ricavare da essa » (trad. it., I, 200-201, Hegel, XI, 30-32). Può essere interessante ricordare la definizione che dà Kant di « storia pragmatica » e che riassume molto bene il senso in cui veniva inteso questo concetto nell'epoca: « Una *storia* è composta prammaticamente quando rende *prudenti* (*klug*), cioè quando insegna a curare i propri interessi meglio, o almeno, altrettanto bene, che le generazioni precedenti » (I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga, Hartknoch, 1785, p. 44; I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970, p. 174).

soggettivi e formali, non avrebbero mai compiuto quello che hanno compiuto, e che, rispetto all'unità di interno ed esterno, va riconosciuto che i grandi uomini hanno voluto ciò che hanno fatto, ed hanno fatto ciò che hanno voluto.

§ 141

Le vuote astrazioni mediante le quali l'unico identico contenuto deve essere ancora nel rapporto, si superano nel loro passare immediatamente l'una nell'altra; il contenuto non è esso stesso altro che la loro identità (cfr. § 138); esse sono l'apparenza dell'essenza posta come apparenza. Mediante l'estrinsecazione della forza, l'interno viene *posto* nell'esistenza; questo *porre* è il *mediare* mediante vuote astrazioni; svanisce in se stesso, per farsi *immediatezza*, nella quale l'*interno* e l'*esterno* sono identici *in sé e per sé* e la loro distinzione è determinata soltanto come esser posto. Quest'identità è la *realtà effettiva* (*Wirklichkeit*).

C

LA REALTÀ EFFETTIVA

§ 142

La realtà effettiva è l'unità, divenuta immediata, dell'essenza e dell'esistenza, dell'interno e dell'esterno. L'estrinsecazione dell'effettivamente reale è l'effettivamente reale stesso, in modo da rimanere ugualmente essenziale in tale estrinsecazione ed essere essenziale soltanto in quanto è nell'esistenza immediata esterna.

Prima sono comparse come forme dell'immediato l'*essere* e l'*esistenza*; l'*essere* è, in generale, immediatezza irriflessa e *passare* in altro. L'*esistenza* è unità immediata dell'essere e della riflessione, e perciò è *fenomeno*, viene dal fondamento (*Grund*) e va al fondamento (*Grund*) [1]. L'effettivamente reale è l'*esser posto* di quell'unità, è il rapporto

1. Cfr. la nostra nota 1 al § 120 sul termine *Grund*.

divenuto-identico a sé; è perciò sottratto al *passare* e la sua *esteriorità* è la sua energia; in essa l'effettivamente reale è riflesso in sé; il suo essere determinato è soltanto la *manifestazione di se stesso*, non di un altro.

Aggiunta. Realtà effettiva e pensiero o, più esattamente, realtà effettiva ed idea, di solito vengono contrapposti in modo volgare, e così può accadere spesso di sentir dire contro l'esattezza e la verità di un certo pensiero che sicuramente non vi è nulla da obiettare, ma che nulla di simile si trova o comunque può essere realizzato nella realtà effettiva. Chi parla in tal modo dimostra di non aver inteso rettamente né la natura del pensiero, né quella della realtà effettiva. Da un lato, infatti, in tali discorsi il pensiero viene inteso come equivalente a rappresentazione soggettiva, piano, intento o simili, e per altro verso, la realtà effettiva viene intesa come esistenza esterna, sensibile. Nella vita comune, dove non si va tanto per il sottile con le categorie e la loro definizione, questo può anche passare, e può anche accadere che, per es., il piano o la cosiddetta idea di un certo ordinamento fiscale in sé sia certamente buono e ben congegnato, ma poi non abbia alcuna corrispondenza in quella che anche qui si dice essere la realtà effettiva e che non possa essere attuato nelle circostanze date. Ma quando l'intelletto astratto si impadronisce di queste determinazioni ed esaspera la loro distinzione fino al punto di considerarla come un'opposizione fissa e stabile, sicché in questo modo bisognerebbe effettivamente togliersi di mente le idee, allora in nome della scienza e della sana ragione bisogna respingere nel modo più deciso un tal modo di procedere. Da un lato le idee non si trovano affatto soltanto nella nostra testa e l'idea non è affatto qualcosa di così impotente la cui realizzazione o meno dipenderebbe dal nostro arbitrio; piuttosto l'idea è ciò che è assolutamente efficace ed al tempo stesso è anche effettivamente reale; d'altra parte la realtà effettiva non è così cattiva e irrazionale come se l'immaginano uomini pratici che non si curano del pensiero o addirittura sono in rotta con il pensiero e ne hanno perso la capacità. La realtà effettiva, a differenza del semplice fenomeno, e, anzitutto, come unità di interno ed esterno, non si contrappone affatto alla ragione come altro, ma piuttosto è ciò che è del tutto razionale, e ciò che non è razionale, appunto per questo, non va considerato come effettivamente reale. Questo corrisponde, del resto, anche al linguaggio colto, in quanto, per es., si esiterebbe a riconoscere effettivamente un poeta come poeta o un uomo di stato come uomo di stato, se non avessero saputo realizzare nulla di buono e di razionale. – Nella concezione – qui discussa – della realtà effettiva e nel confonderla con ciò che è a portata di mano e può essere immediatamente

percepito va anche ricercato il motivo del pregiudizio assai diffuso nei confronti del rapporto tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele. Secondo questo pregiudizio la differenza tra Platone ed Aristotele consisterebbe nel fatto che, mentre Platone riconosce come vero l'idea e soltanto l'idea, Aristotele, invece, rifiutando l'idea, si attiene a ciò che è effettivamente reale, e perciò va considerato come fondatore e caposcuola dell'empirismo. A questo proposito va osservato che certamente la realtà effettiva costituisce il principio della filosofia aristotelica, ma non però la comune realtà effettiva di ciò che è immediatamente dato, bensì l'idea come realtà effettiva. La polemica di Aristotele contro Platone consiste più esattamente nel fatto che l'idea platonica viene definita come semplice δύναμις; a questa concezione viene contrapposta l'affermazione che l'idea, riconosciuta da entrambi come l'unico elemento vero, va considerata essenzialmente come ἐνέργεια, cioè come quell'interno che è senz'altro nell'esterno, e quindi come l'unità dell'interno e dell'esterno, o come la realtà effettiva nel senso forte del termine qui discusso [1].

§ 143

In quanto tale concretezza, la realtà effettiva contiene quelle determinazioni e la loro distinzione, e ne è perciò anche lo sviluppo in modo che quelle determinazioni in essa sono determinate al tempo stesso come apparenza, come soltanto poste (§ 141). 1) Come *identità* in generale la realtà effettiva è dapprima la *possibilità*; – la riflessione-in-sé che è contrapposta all'unità *concreta* dell'effettivamente reale come *essenzialità astratta* e *inessenziale*. La possibilità è l'*essenziale* per la realtà effettiva, ma in modo che essa sia, al tempo stesso, *soltanto* possibilità.

È proprio la determinazione della *possibilità* che Kant ha potuto considerare, insieme alla realtà effettiva e alla necessità, come *modalità*, « in quanto queste determinazioni non aumenterebbero per nulla il concetto come oggetto, ma esprimono soltanto il rapporto alla facoltà conoscitiva » [2]. In effetti la possibilità è la vuota astrazione della riflessione-

1. Cfr. HEGEL, XVIII, 319-23, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 197-300.
2. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 266; *Critica della ragion pura*, p. 224.

in-sé, è quello che prima si è chiamato l'interno, ma è determinato ora come l'interno superato, come l'interno *soltanto posto*, esterno, e così, di certo, anche *posto* come una semplice modalità, come astrazione insufficiente, e, più concretamente, preso come appartenente soltanto al pensiero soggettivo. Realtà effettiva e necessità invece sono tutt'altro che un semplice *modo* per un altro, ma piuttosto sono esattamente il contrario, sono poste come il concreto che non soltanto è posto, ma è in sé compiuto. – Siccome la possibilità dapprima è la semplice forma dell'*identità-con-sé* rispetto al concreto come effettivamente reale, ha come regola soltanto che qualcosa non si contraddica in se stesso, e così *tutto è possibile*; infatti ad ogni contenuto può essere data questa forma dell'identità mediante l'astrazione. Ma *tutto* è altrettanto *impossibile*, perché in ogni contenuto, siccome è un concreto, la determinatezza può essere colta come opposizione determinata e quindi come contraddizione. – Non c'è dunque discorso più vuoto di quello riguardante tale possibilità o impossibilità. In particolare va escluso dalla filosofia ogni intento di mostrare che *qualcosa è possibile*, o *che anche qualcos'altro è possibile*, e che qualcosa, come anche si dice, è *pensabile*. Anche lo storico è così avvertito in modo altrettanto immediato di non valersi di questa categoria che già si è spiegato essere per sé non vera; ma l'acume del vuoto intelletto si compiace soprattutto di escogitare a vuoto possibilità, ed anzi, molte possibilità.

Aggiunta. Dal punto di vista della rappresentazione la possibilità appare dapprima come la determinazione più ampia, e la realtà effettiva invece come la determinazione più povera e più limitata. Si dice quindi: tutto è possibile, ma non tutto quello che è possibile per questo è anche effettivamente reale. Ma dal punto di vista del pensiero la realtà effettiva è invece il termine più ampio, giacché la realtà effettiva come pensiero concreto contiene in sé la possibilità come momento astratto. Il che è reperibile poi anche nella coscienza comune, nella misura in cui, quando si parla del possibile, distinguendolo dall'effettivamente reale, lo definiamo come qualcosa di *soltanto* possibile. – Della possibilità poi si suol dire in generale che consiste nella pensabilità. Ma per pensiero si intende allora soltanto il cogliere un contenuto nella forma dell'identità astratta. Siccome

poi ogni contenuto può essere portato in questa forma, ed a tale scopo basta che quel contenuto sia separato dalle relazioni in cui si trova, anche la cosa più assurda ed insensata può essere considerata possibile. È possibile che stasera la luna cada sulla terra, giacché la luna è un corpo separato dalla terra, e può quindi precipitare come una pietra che è stata scagliata in aria – è possibile che l'imperatore turco diventi Papa, giacché è un uomo, e come tale può convertirsi al cristianesimo, diventare sacerdote cattolico ecc. Quando si parla così della possibilità, si obbedisce soprattutto al principio di ragion sufficiente, adoperandolo nel modo sopra discusso, e che consiste nel dire: è possibile ciò per cui si può indicare una ragion sufficiente. Quanto meno una persona è colta, quanto meno conosce le relazioni determinate degli oggetti osservati, tanto più è incline a lasciarsi andare ad ammettere ogni sorta di vuote possibilità, come, per es., avviene in politica ad opera dei cosiddetti politicanti da tavolino. Inoltre, in campo pratico, non di rado avviene che la cattiva volontà e la pigrizia si nascondano dietro la categoria della possibilità, per sottrarsi in tal modo a incombenze determinate, e anche a questo riguardo vale quanto è stato osservato prima circa l'uso del principio di ragion sufficiente. Gli uomini ragionevoli, pratici non si lasciano impressionare dal possibile, proprio perché è soltanto possibile, ma si attengono a ciò che è effettivamente reale, che però non va certamente identificato con l'essere determinato nella sua esistenza immediata. Del resto, nella vita comune abbondano sentenze d'ogni tipo che esprimono la giusta disistima della possibilità astratta. Così, per es., si dice: è meglio *un solo* passero in mano che dieci sul tetto. – Inoltre, con lo stesso diritto con cui tutto può essere considerato possibile, lo si può considerare anche impossibile, e precisamente in quanto ogni contenuto che come tale è sempre un concreto, non soltanto include in sé determinazioni diverse, ma anche opposte. Così, per es., niente è più impossibile del fatto che io sia, giacché l'Io è, al tempo stesso, relazione semplice a sé e, assolutamente, relazione ad altro. Lo stesso vale per ogni altro contenuto del mondo naturale e spirituale. Si può dire che la materia è impossibile, perché è l'unità di attrazione e repulsione. Lo stesso vale anche per la vita, il diritto, la libertà e soprattutto per Dio stesso, come Dio vero, cioè trinitario; proprio questo concetto infatti è stato respinto dall'illuminismo astratto dell'intelletto in ossequio al suo principio e con il pretesto che contraddice il pensiero. In generale è tipico del vuoto intelletto girovagare in queste vuote forme, ed il compito della filosofia rispetto a tali forme consiste soltanto nel mostrarne la nullità e la mancanza di contenuto. Se qualcosa è possibile o impossibile dipende dal contenuto, cioè dalla totalità dei momenti della realtà effettiva che nel suo dispiegarsi si mostra come necessità.

§ 144

2) L'effettivamente reale, però, nella sua distinzione dalla possibilità come riflessione-in-sé è soltanto il concreto *esterno*, l'immediato *inessenziale*. O immediatamente, in quanto è dapprima (§ 142) come unità semplice, immediata di esterno e interno, è come esterno *inessenziale*, ed è quindi, al tempo stesso (§ 140), ciò che è *soltanto* interno, l'astrazione della riflessione-in-sé; l'effettivamente reale è quindi determinato come qualcosa di *soltanto* possibile. In questo suo valore di semplice possibilità l'effettivamente reale è un *contingente*, e, viceversa, la possibilità è la semplice *contingenza* stessa.

§ 145

Possibilità e contingenza sono i momenti della realtà effettiva, interno ed esterno, posti come semplici forme che costituiscono l'*esteriorità* dell'effettivamente reale. Esse hanno la loro riflessione-in-sé nell'effettivamente reale determinato *in sé*, nel *contenuto*, come loro fondamento essenziale di determinazione. La finitezza del contingente e del possibile consiste perciò, più precisamente, nel fatto che la determinazione della forma è distinta dal contenuto, e *se qualcosa sia contingente e possibile, dipende perciò dal contenuto.*

Aggiunta. La possibilità come lato soltanto interno della realtà effettiva è perciò stesso anche la realtà effettiva soltanto esterna o *contingenza*. Il contingente in generale è ciò che ha non in se stesso, ma in altro il fondamento del proprio essere. Questa è la figura in cui la realtà effettiva si offre dapprima alla coscienza e che spesso viene scambiata per la realtà effettiva. Il contingente tuttavia è soltanto l'effettivamente reale nella forma unilaterale della riflessione in altro, ossia l'effettivamente reale nel senso del semplicemente possibile. Perciò consideriamo il contingente come qualcosa che può essere o non essere, che può essere così o anche altrimenti, e il cui essere o non essere, essere così o essere altrimenti non è fondato in lui stesso, ma in altro. Superare poi questo contingente è, in generale, da un lato il compito della conoscenza, come pure dall'altro, nel campo pratico si deve operare per non fermarsi alla contingenza del

volere o dell'*arbitrio*. Ugualmente è accaduto, soprattutto nei tempi più recenti, che la contingenza sia stata eccessivamente esaltata e che le sia stato attribuito un valore che in effetti non le spetta, tanto in rapporto alla natura quanto al mondo spirituale. Per quanto riguarda anzitutto la natura non di rado la si suole ammirare principalmente per la ricchezza e la varietà delle sue forme. Questa ricchezza, come tale, se si prescinde dallo sviluppo dell'idea che vi è presente, non offre però alcun interesse superiore per la ragione, e nella grande varietà di conformazioni organiche ed inorganiche ci dà soltanto l'intuizione della contingenza che si disperde all'infinito. In ogni caso il giuoco variopinto, condizionato da circostanze esterne, delle singole varietà di piante e di animali, la configurazione e il raggruppamento, variamente mutevole, delle nuvole ecc., non vanno considerati più elevati delle trovate, altrettanto casuali, dello spirito che si lascia andare al suo arbitrio; perciò l'ammirazione per questo tipo di fenomeni, è un rapporto molto astratto, dal quale si deve passare a una visione più precisa dell'armonia e della legalità interna della natura. – Particolarmente importante poi è un'adeguata valutazione della contingenza in rapporto al volere. Quando si parla della libertà del volere, spesso si intende soltanto l'arbitrio, cioè il volere nella forma della contingenza. Ora, l'arbitrio come capacità di determinarsi a questo o a quello è certamente un momento essenziale del volere, libero secondo il suo concetto, ma tuttavia non è affatto la libertà stessa, bensì dapprima soltanto la libertà formale. Il volere veramente libero che contiene in sé l'arbitrio come superato, è cosciente del proprio contenuto come di un contenuto saldo in sé e per sé, e, al tempo stesso, sa senz'altro che tale contenuto è suo. Al contrario il volere che rimane allo stadio di arbitrio, anche se si decide per ciò che è vero e giusto secondo il contenuto, è però sempre inceppato dalla vanità per cui pensa, che se l'avesse preferito, avrebbe potuto decidersi per altro. Del resto, considerato più precisamente, l'arbitrio mostra di essere una contraddizione, in quanto in esso forma e contenuto sono l'una contrapposta all'altro. Il contenuto dell'arbitrio è dato, e lo si concepisce come qualcosa che non è fondato nel volere stesso, ma in circostanze esterne. La libertà consiste perciò, rispetto a tale contenuto, soltanto nella forma della scelta; questa libertà formale va poi considerata anche come una libertà semplicemente presunta, in quanto, in ultima analisi, risulterà che deve essere ascritto a quella stessa esteriorità delle circostanze nelle quali è fondato il contenuto che il volere trova davanti a sé, il fatto che il volere si decida proprio per questo e non per quello.

Sebbene questa contingenza, secondo la spiegazione datane sinora, sia soltanto un momento unilaterale della realtà effettiva e non debba essere confusa con essa, quale forma dell'idea in generale ha però una sua giurisdizione anche nel mondo oggettivo. Questo vale anzitutto per la

natura, sulla cui superficie, per così dire, la contingenza ha il suo libero sfogo, che va riconosciuto come tale senza la pretesa (talvolta attribuita erroneamente alla filosofia) di trovarvi un poter essere soltanto così e non altrimenti. Così pure la contingenza si afferma anche nel mondo spirituale, come proprio poc'anzi si è fatto notare a proposito del volere, che contiene in sé il contingente in forma di arbitrio, ma soltanto come momento superato. Anche in rapporto allo spirito e alla sua attuazione, bisogna evitare di lasciarsi sviare da uno sforzo, sia pur benintenzionato, di conoscere razionalmente in modo da voler mostrare come necessario o, come si suol dire, voler costruire a priori fenomeni a cui spetta il carattere della contingenza. Così, per es., nel linguaggio, sebbene esso sia, per così dire, il corpo del pensiero giuoca senz'altro un ruolo decisivo anche la contingenza, e lo stesso vale per i modi in cui si configurano il diritto, l'arte, ecc. È completamente giusto dire che compito della scienza e, più precisamente della filosofia, è quello, in generale, di conoscere la necessità nascosta sotto l'apparenza della contingenza; ma questo non va inteso come se il contingente appartenesse soltanto al nostro modo soggettivo di rappresentare le cose e perciò fosse del tutto da accantonare per giungere alla verità. Le ricerche scientifiche che perseguono unilateralmente questo indirizzo non sfuggiranno al giusto rimprovero di cadere in un vuoto trastullo e in un rigido pedantismo.

§ 146

Quell'*esteriorità* della realtà effettiva implica, più precisamente, che la contingenza come realtà effettiva immediata è essenzialmente l'identico a sé soltanto come *esser posto*, che, però, è altrettanto superato, è un'esteriorità essente in modo determinato. È quindi un *presupposto*, il cui essere determinato immediato è, al tempo stesso, una *possibilità* ed ha la determinazione di essere superato – di essere la possibilità di un altro – la *condizione*.

Aggiunta. Il contingente, come realtà effettiva immediata, è, al tempo stesso, la possibilità di un altro, ma non più soltanto quella possibilità astratta che avevamo prima, bensì la possibilità *essente*; questa è così *condizione*. Quando parliamo della condizione di una cosa, questo implica due lati: anzitutto un essere determinato, un'esistenza, in generale un immediato, e, in secondo luogo, la determinazione di quest'immediato, che è quella di venir superato e di servire alla realizzazione di altro. – La

realtà effettiva immediata poi, in generale, come tale non è ciò che deve essere, ma è una realtà effettiva in sé frazionata, ed il suo destino è di venir consumata. L'altro lato della realtà effettiva poi è la sua essenzialità. Quest'essenzialità è anzitutto l'interno, che, come semplice possibilità, è ugualmente destinato a venir superato. Come possibilità superata è il sorgere di una nuova realtà effettiva, che aveva come suo presupposto la prima realtà effettiva immediata. Questo è l'avvicendamento contenuto nel concetto di condizione. Quando consideriamo le condizioni di una cosa, queste appaiono come qualcosa di completamente semplice. In effetti però una tale realtà effettiva immediata contiene in sé il germe per diventare qualcosa di completamente altro. Questo altro è dapprima soltanto possibile, ma questa forma poi si supera e si trasferisce in quella della realtà effettiva. Questa nuova realtà effettiva, che così sorge, è l'interno proprio della realtà effettiva immediata che consuma. Così sorge una figura del tutto diversa delle cose, eppure non sorge niente d'altro, poiché la prima realtà effettiva viene posta soltanto secondo la sua essenza. Le condizioni che si sacrificano, periscono e vengono consumate, nell'altra realtà effettiva si congiungono soltanto a se stesse. – Il processo della realtà effettiva in generale è di questo tipo. La realtà effettiva non è semplicemente qualcosa che è immediatamente, ma, come l'essere essenziale, è superamento della sua propria immediatezza, e quindi mediazione di sé con se stessa.

§ 147

3) Questa esteriorità così sviluppata è un *circolo* delle determinazioni della possibilità e della realtà effettiva immediata, la loro *mediazione* l'una mediante l'altra, è la *possibilità reale* in generale. Essendo tale circolo, è inoltre la totalità, e quindi il *contenuto*, la *Cosa* (*Sache*) determinata in sé e per sé e, così pure, secondo la distinzione delle determinazioni in quest'unità, è la *totalità* concreta *della forma* per sé, il trasferirsi immediato dell'interno nell'esterno, e dell'esterno nell'interno. Questo muoversi della forma è *attività*, attuarsi della Cosa, come fondamento *reale*, che si supera nella realtà effettiva, e attuarsi della realtà effettiva contingente, delle condizioni, cioè della loro riflessione-in-sé e del loro superarsi per diventare un'altra realtà, la realtà della *Cosa*. Se sono presenti *tutte le condizioni*, la Cosa *deve necessariamente* diventare effettivamente reale, e la Cosa è essa stessa una delle condizioni, poiché è dapprima, come interno, soltanto un presupposto. La realtà effettiva *sviluppata* come

l'alternarsi dell'interno e dell'esterno che cade in un unico elemento, l'alternarsi dei loro movimenti opposti che sono uniti in un unico movimento, è la *necessità*.

La necessità è stata definita di certo giustamente come unità della possibilità e della realtà effettiva. Ma questa determinazione, se è espressa soltanto in questo modo, rimane superficiale e perciò inintelligibile. Il concetto di necessità è molto difficile, proprio perché la necessità è il concetto stesso, ma in uno stadio in cui i suoi momenti sono ancora soltanto come realtà effettive, che, al tempo stesso, però vanno ancora colte soltanto come forme, come in sé frantumate e transeunti. Perciò i movimenti che costituiscono la necessità devono essere esposti in modo ancora più ampio nei due paragrafi che seguono.

Aggiunta. Se di qualcosa diciamo che è necessario, anzitutto ci domandiamo: perché? Il necessario deve dunque mostrarsi come qualcosa di posto, di mediato. Se tuttavia ci fermiamo alla semplice mediazione, non abbiamo ancora ciò che si intende quando si parla di necessità. Il semplice mediato è quello che è non mediante se stesso, ma mediante altro, e quindi è anche soltanto qualcosa di contingente. Per quanto riguarda il necessario esigiamo invece che sia quello che è mediante se stesso, e quindi che sia sì mediato, ma, al tempo stesso, contenga in sé la mediazione come superata. Del necessario diciamo quindi che *è*, e così il necessario vale per noi come semplice relazione a sé, dove l'esser condizionato da altro cade via. – Della necessità si suol dire che è *cieca*, e questo è giusto nella misura in cui nel suo processo il *fine* non è ancora presente come tale *per sé*. Il processo della necessità comincia con l'esistenza di circostanze disperse, ciascuna delle quali non riguarda l'altra e che non sembrano avere in sé alcuna connessione. Queste circostanze sono una realtà effettiva immediata che coincide con sé, e da questa negazione risulta una nuova realtà effettiva immediata. Qui abbiamo un contenuto che si è raddoppiato in sé secondo la forma; da un lato come contenuto della Cosa in questione, e dall'altro come contenuto delle circostanze disperse che si manifestano come qualcosa di positivo, e, dapprima, si fanno valere così. Questo contenuto, come nullo in sé, viene di conseguenza rovesciato nel suo negativo, e così diventa contenuto della Cosa. Le circostanze immediate periscono come condizioni, ma, al tempo stesso, vengono anche conservate come contenuto della Cosa. Si dice allora che da tali circostanze e condizioni è sorto qualcosa di completamente diverso,

e perciò si chiama cieca la necessità che è questo processo. Ma se consideriamo invece l'attività finalistica, abbiamo qui come fine un contenuto che già prima viene saputo, e perciò quest'attività non è cieca, ma veggente. Quando diciamo che il mondo è retto dalla provvidenza, questo implica che il fine in generale è principio efficiente, come anteriormente determinato in sé e per sé, in modo che il risultato corrisponda a ciò che anteriormente era saputo e voluto. Del resto non si devono affatto considerare come opposte e tra loro escludentisi la concezione del mondo come determinato dalla necessità e la fede in una provvidenza divina. Ciò che sta alla base della provvidenza divina, secondo il pensiero, risulterà prossimamente essere il *concetto*. Il concetto è la verità della necessità e la contiene in sé come superata, così come, viceversa, la necessità è *in sé* il concetto. La necessità è cieca soltanto in quanto non viene compresa concettualmente, e non c'è quindi nulla di più assurdo dell'accusa di cieco fatalismo rivolta alla filosofia della storia, giacché questa considera come suo compito conoscere la necessità di ciò che è accaduto. La filosofia della storia acquista in tal modo il significato di una teodicea[1], e quelli che credono di rendere onore alla divina provvidenza escludendone la necessità, in effetti la abbassano, con quest'astrazione, a cieco arbitrio irrazionale. La coscienza religiosa ingenua parla di decreti divini eterni ed inviolabili, e questo implica l'esplicito riconoscimento del fatto che la necessità appartiene all'essenza di Dio. L'uomo nella sua distinzione da Dio, con la sua volontà e la sua opinione particolare, procede secondo il suo umore e il suo arbitrio, e così accade che dal suo agire risulti qualcosa di completamente diverso da quello che aveva creduto e voluto, mentre Dio sa quello che vuole e, nel suo volere, non viene determinato dal caso esterno o interno, e porta anche irresistibilmente a termine quello che vuole. – Il punto di vista della necessità è molto importante in generale in relazione ai nostri sentimenti e alla nostra condotta. In quanto consideriamo come necessario ciò che accade, sembra a prima vista che ne risulti un rapporto che è la completa negazione della libertà. Gli antichi, com'è noto, hanno concepito la necessità come *destino*, mentre il punto di vista moderno è quello della *consolazione*. Questo punto di vista in generale consiste nel

1. Il termine ebbe grande diffusione nel Settecento a seguito dell'opera di G. W. Leibniz, *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* pubblicata ad Amsterdam nel 1710 (cfr. G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, op. cit., vol. VI, 21-462, *Opere*, trad. it. cit., vol. I, pp. 375-770) e indica sostanzialmente quel complesso di ragioni che servono a mostrare la « giustizia » di Dio nonostante la presenza del male nel mondo. Per Hegel è la stessa storia universale, in quanto dotata di intrinseca razionalità, a costituire la « vera teodicea » giacché mostra, a chi la guardi dal punto di vista filosofico, lo sviluppo dell'idea della libertà e dello spirito (G. W. F. Hegel, XI, 569, *Lezioni sulla filosofia della storia*, IV, 219-20).

fatto che mentre rinunciamo ai nostri fini, ai nostri interessi, lo facciamo con la prospettiva di riceverne un compenso. Il destino invece non ammette consolazione. Ma se consideriamo più precisamente il modo di sentire degli antichi circa il destino, non ne ricaviamo affatto l'impressione che si trattasse di un modo di vedere che negava la libertà, ma piuttosto di un modo di vedere che l'affermava. Questo dipende dal fatto che l'assenza di libertà è fondata nel rimanere attaccati all'opposizione, in modo da considerare ciò che è e ciò che accade come in contraddizione con quello che *deve* essere e *deve* accadere. Ma non era certo questo il modo di sentire degli antichi, bensì: siccome qualcosa è tale, è e deve essere come è. Qui non c'è dunque alcuna opposizione, e quindi alcuna assenza di libertà, alcun dolore e alcuna sofferenza. Questo rapporto al destino certamente, come abbiamo prima osservato, non ammette la consolazione, ma un tal modo di sentire non ne ha neppure bisogno, perché presso gli antichi la soggettività non è ancora giunta al suo significato infinito. Questo è il punto che deve essere tenuto presente come decisivo nel mettere a confronto il modo di sentire degli antichi con il nostro, moderno, cristiano. Se per soggettività si considera soltanto la soggettività finita, immediata, con il contenuto contingente e arbitrario delle sue inclinazioni e dei suoi interessi particolari, e cioè se si intende per soggettività in generale quello che si chiama persona per distinguerla dalla Cosa, nel senso forte del termine Cosa, per cui giustamente si suol dire che quello che importa è la *Cosa* (*Sache*) e non la persona, certo allora non si può far a meno di ammirare la serena rassegnazione degli antichi nelle mani del destino e riconoscere che questo loro modo di sentire è più alto e più degno di quello dei moderni che si ostinano nel perseguire i propri fini soggettivi, e, quando si vedono costretti a rinunciare al loro raggiungimento, si consolano con la prospettiva di riceverne compenso in altra forma. Ma bisogna pur considerare che la soggettività non è soltanto la soggettività cattiva, finita, contrapposta alla Cosa, ma, nella sua verità, la soggettività è immanente alla Cosa e come soggettività infinita è la verità della Cosa stessa. Inteso così il punto di vista della consolazione assume un senso del tutto diverso e più elevato, ed è in questo senso che la religione cristiana va considerata come la religione della consolazione, e, precisamente, della consolazione assoluta. Il cristianesimo, com'è noto, contiene la dottrina per cui è volontà di Dio soccorrere gli uomini e questo implica che la soggettività ha un valore infinito. L'elemento consolatorio della religione cristiana si trova poi, più precisamente, nel fatto che, essendo Dio stesso qui concepito come soggettività assoluta, ma contenendo la soggettività in sé il momento della particolarità, anche la *nostra* particolarità viene riconosciuta, non soltanto come qualcosa da negare astrattamente, ma, al tempo stesso, come qualcosa da conservare.

Anche gli dei degli antichi sono stati considerati come persone, ma la personalità di uno Zeus, di un Apollo e così via, non è una personalità effettivamente reale, o, in altri termini, queste divinità sono soltanto personificazioni che come tali non *hanno esse stesse sapere di sé*, ma *vengono* soltanto *fatte oggetto di sapere*. Questo difetto e quest'impotenza degli dei antichi li constatiamo anche nella coscienza religiosa degli antichi, nella misura in cui consideravano sottoposti al destino (al πεπρωμένον o all'εἱμαρμένῃ) non soltanto gli uomini, ma anche gli dei, un destino che va rappresentato come la necessità non disvelata, e quindi come qualcosa di assolutamente impersonale, privo di egoità e cieco [1]. Al contrario il Dio cristiano è il Dio non solo oggetto di sapere, ma il Dio che sa assolutamente se stesso, e non soltanto la personalità rappresentata, ma piuttosto la personalità assolutamente effettiva. – Mentre poi per l'ulteriore spiegazione dei punti qui toccati si deve rinviare alla filosofia della religione, a questo punto si può ancora far osservare quant'è importante che l'uomo comprenda ciò che gli tocca nel senso di quell'antica sentenza: ciascuno è artefice della sua propria fortuna. Questo implica che l'uomo in generale gusta i frutti soltanto di se stesso. La concezione opposta è *quella* per cui scarichiamo sugli altri o sullo sfavore delle circostanze o cose simili la colpa di ciò che ci accade. Questo è di nuovo il punto di vista dell'assenza della libertà ed al tempo stesso la fonte dell'insodisfazione. In quanto invece l'uomo riconosce che ciò che gli accade è soltanto un'evoluzione di lui stesso e che sopporta soltanto le conseguenze della propria colpa, si comporta come un essere libero ed in tutto ciò che gli accade ha fiducia che non gli viene arrecata alcuna ingiustizia. L'uomo che vive scontento di sé e del suo destino, proprio perché prigioniero della falsa opinione che gli sia stata arrecata ingiustizia da altri, cade proprio per questo in molte assurdità e storture. Certo, in quello che accade, molto è casuale, ma questo casuale è tuttavia fondato nella naturalità dell'uomo. In quanto l'uomo invece ha coscienza della sua libertà, l'armonia della sua anima e la pace del suo spirito non sono turbate dalle cose spiacevoli che gli accadono. Dipende quindi dal modo di intendere la necessità la contentezza o la scontentezza dell'uomo e quindi il suo stesso destino.

1. Quello del « destino » è uno dei temi più cari a Hegel e si ritrova dagli scritti teologici giovanili alla *Fenomenologia*, dalla *Logica* alle lezioni sulla storia della filosofia, sull'estetica, sulla filosofia della religione, poiché si intreccia vitalmente con la concezione della morale della storia e della religione. In questo passo comunque sembra soprattutto sottolineato il fatto che la concezione del destino nel mondo antico rappresenta un riconoscimento del carattere inizialmente cieco della necessità, di una necessità che non è ancora evoluta a connessione di cause ed effetti secondo una legge, e che è ancora lontana da quella soggettività in cui si concluderà la *Logica*.

§ 148

Fra i tre momenti, quello della *condizione*, quello della *Cosa* e quello dell'*attività*:

a. la *condizione* α) è il presupposto; come ciò che è soltanto *posto*, la condizione è soltanto relativa alla Cosa, ma, come *presupposto*, la condizione è come per sé – circostanza contingente, esterna, che esiste senza riguardo alla Cosa; tuttavia in questa contingenza, al tempo stesso, rispetto alla Cosa, che è la totalità, questo presupposto è un *circolo completo di condizioni*. β) Le condizioni sono *passive*, vengono adoperate come materiale per la cosa e si inseriscono quindi nel *contenuto* della Cosa; esse sono pure conformi a questo contenuto e contengono già in sé l'*intera determinazione* di esso.

b. La *Cosa* è altrettanto α) un presupposto; come *posta* è soltanto qualcosa di interno e di possibile, e come *presupposta* è un contenuto indipendente per sé; β) mediante l'applicazione delle condizioni la Cosa acquista la sua esistenza esterna, il realizzare le sue determinazioni contenutistiche che corrispondono reciprocamente alle condizioni, in modo che muovendo da esse si mostra ugualmente come Cosa e ne scaturisce.

c. L'*attività* è α) altrettanto per sé (un uomo, un carattere) esistente in modo indipendente e, al tempo stesso, ha la sua possibilità soltanto nelle condizioni e nella Cosa; β) essa è il movimento, che trasferisce le condizioni nella Cosa e la Cosa nelle condizioni come lati dell'esistenza; o, meglio, è piuttosto il movimento che pone la Cosa fuori dalle condizioni nelle quali essa è presente *in sé*, e, superando l'esistenza propria delle condizioni, dà esistenza alla Cosa.

In quanto questi tre momenti hanno la figura dell'*esistenza indipendente* l'uno rispetto all'altro, questo processo è come necessità *esterna*. – Questa necessità ha come sua Cosa un contenuto *limitato*; infatti la Cosa è questo tutto nella determinatezza *semplice*; ma siccome questo tutto nella sua forma è esterno a sé, è quindi esterno a sé anche in se stesso e nel suo contenuto, e quest'esteriorità nella Cosa è la limitazione del suo contenuto.

§ 149

La necessità perciò è in sé l'*essenza una* identica *a sé*, ma piena di contenuto, essenza che appare quindi in sé, in modo che le sue distinzioni hanno la forma di *realtà effettive indipendenti*, e questo identico è al tempo stesso come *forma* assoluta l'*attività* del superare [l'immediatezza] nell'esser-mediato, e della mediazione nell'immediatezza. – Ciò che è necessario, è mediante un *altro*, che si è scomposto nel *fondamento mediatore* (la Cosa e l'attività) e in una realtà effettiva *immediata*, un contingente, che al tempo stesso è condizione. Il necessario, in quanto è mediante altro, non è in sé e per sé, ma è soltanto qualcosa di semplicemente *posto*. Ma questa mediazione è pure altrettanto immediatamente il superamento di se stessa; il fondamento e la condizione contingente vengono trasferiti nell'immediatezza, per cui quell'esser posto è superato nella realtà effettiva, e la Cosa è *venuta a congiungersi con se stessa*. In questo ritorno in sé il necessario *è assolutamente*, come realtà effettiva incondizionata. – Il necessario è così, *mediato* da un circolo di circostanze; è così, perché le circostanze sono così, ed insieme è così, *non mediato* – è così, perché è.

a. Il rapporto di sostanzialità

§ 150

Il necessario è in sé *rapporto assoluto*, cioè il processo sviluppato (nei paragrafi precedenti), nel quale il rapporto si supera ugualmente per farsi identità assoluta.

Nella sua forma immediata è il rapporto della *sostanzialità* e dell'*accidentalità*. L'identità assoluta di questo rapporto con sé è la *sostanza* come tale, che, come necessità, è la negatività di questa forma di esser interno, e quindi si pone come *realtà effettiva*, ma ugualmente è la *negatività* di questo esterno, per cui l'effettivamente reale come immediato è soltanto un *accidentale*, che, mediante questa sua semplice possibilità, passa in un'altra realtà effettiva; un *passare* che è l'identità sostanziale come *attività della forma* (v. §§ 148, 149).

§ 151

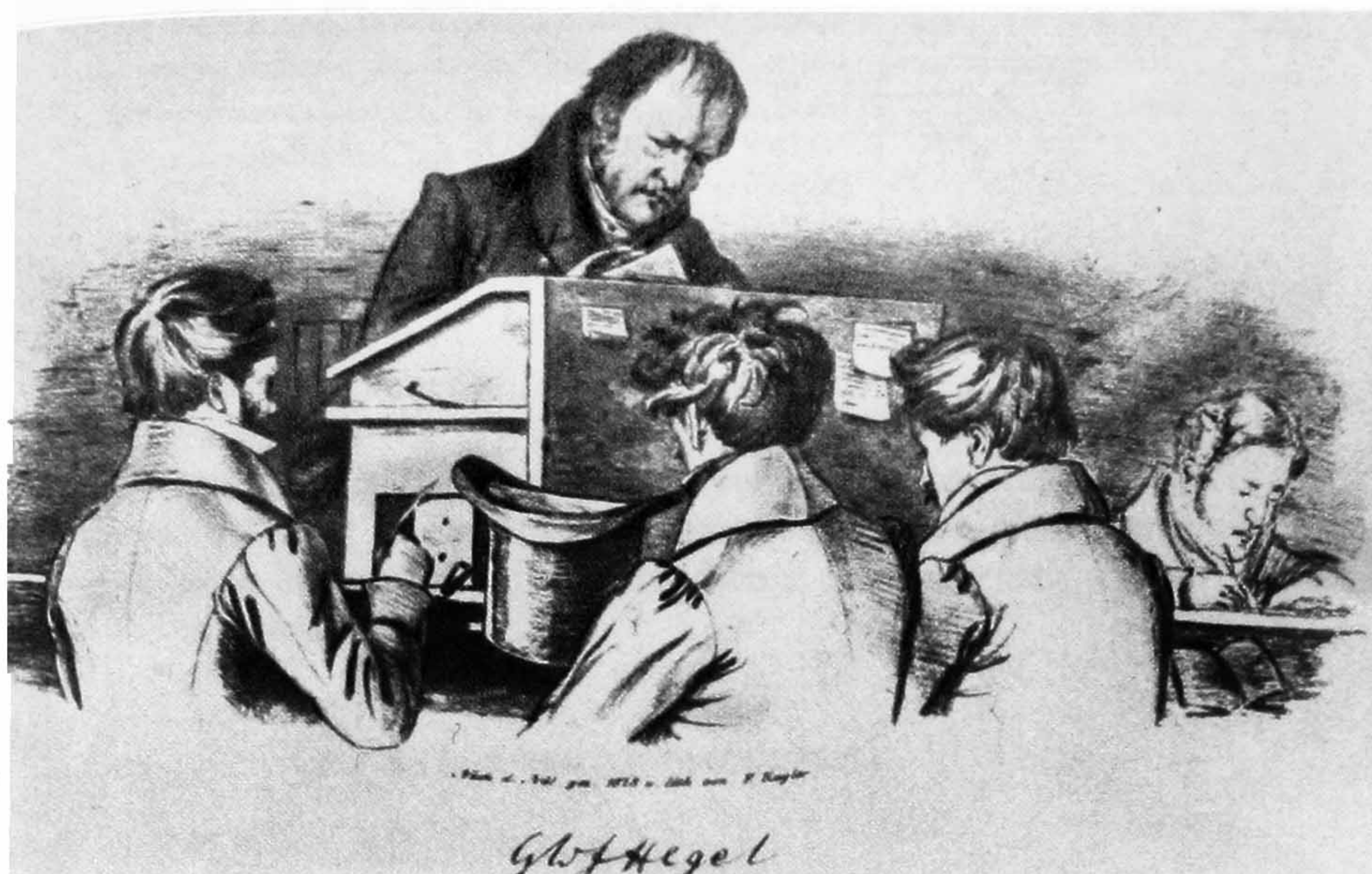
La sostanza è quindi la totalità degli accidenti nei quali si rivela come la loro negatività assoluta, ossia come *potenza assoluta* e, al tempo stesso, come *la ricchezza di ogni contenuto*. Ma questo contenuto *non è altro che questa manifestazione stessa*, in quanto la determinatezza stessa, riflessa in sé in modo da farsi contenuto, è soltanto un momento della forma che nella *potenza* della sostanza compie un passaggio. La sostanzialità è l'attività assoluta della forma e la potenza della necessità, ed ogni contenuto è soltanto un momento che appartiene esclusivamente a questo processo, il rovesciarsi assoluto della forma e del contenuto l'uno nell'altro.

Aggiunta. Nella storia della filosofia incontriamo la *sostanza* come principio della filosofia spinoziana. Circa il significato e il valore di questa filosofia, tanto celebre, quanto diffamata, fin dai tempi di Spinoza ci sono stati grossi malintesi e si è parlato molto a vanvera. Contro il sistema spinoziano viene di solito avanzata l'accusa di ateismo e poi ancora *quella* di panteismo, e questo precisamente perché Spinoza ha inteso Dio come sostanza e soltanto come sostanza. Come vadano giudicate tali obiezioni risulta anzitutto dal posto che occupa la sostanza nel sistema dell'idea logica. La sostanza è un grado essenziale nel processo di sviluppo dell'idea, ma non è l'idea stessa, non è l'idea assoluta, bensì l'idea nella forma ancora limitata della necessità. Ora Dio è certamente la necessità, o, come si può anche dire, la *cosa* (*Sache*) *assoluta*, ma insieme è anche la *persona* assoluta, e questo è il punto a cui Spinoza non è arrivato, e rispetto al quale si deve ammettere che la filosofia spinoziana è rimasta in arretrato per quel che riguarda il vero concetto di Dio che costituisce il contenuto della coscienza religiosa cristiana. Spinoza era ebreo di origine e nella sua filosofia ha trovato espressione in forma di pensiero in generale l'intuizione orientale secondo la quale ogni cosa finita appare soltanto come qualcosa di transeunte, di evanescente. Quest'intuizione orientale dell'unità sostanziale poi costituisce di certo il fondamento di ogni ulteriore vero sviluppo, ma non ci si può fermare ad essa; quello che ancora le manca è il principio occidentale dell'individualità che è comparso in forma filosofica, contemporaneamente allo spinozismo, per la prima volta nella monadologia leibniziana [1]. – Se ora riprendiamo in esame da questo punto di vista l'accusa di panteismo mossa contro la

1. Cfr. le nostre note al § 117.

filosofia di Spinoza, risulta che quell'accusa deve essere respinta come infondata, in quanto, secondo questa filosofia, non soltanto Dio non viene negato, ma piuttosto viene riconosciuto come l'unico vero *essente*. Neppure si può affermare che Spinoza parlerebbe sì di Dio come dell'unico vero, ma che questo Dio spinoziano non sarebbe il vero Dio, e perciò non sarebbe affatto un Dio. Con lo stesso diritto si dovrebbe allora necessariamente accusare di ateismo anche tutte le altre filosofie che con il loro filosofare sono rimaste a un grado subordinato dell'idea, e allora non solo gli ebrei e i maomettani, poiché conoscono Dio soltanto come *Signore*, ma anche tutti quei cristiani – e sono molti – che considerano Dio semplicemente come l'ente supremo e trascendente, inconoscibile. A considerarla più da vicino l'accusa di ateismo mossa alla filosofia spinoziana si riduce a questo: nella filosofia spinoziana non si è giunti a rendere giustizia al principio della differenza o della finitezza, e quindi questo sistema non dovrebbe essere definito ateismo, ma piuttosto *acosmismo*[1], giacché, propriamente, secondo tale sistema non c'è un mondo quale essente che è positivamente. Di qui si vede anche come vada giudicata l'accusa di *panteismo*. Se per panteismo si intende, come accade spesso, una dottrina che considera come Dio le cose finite in quanto tali e il loro complesso, non si può far a meno di assolvere la filosofia spinoziana da quest'accusa, perché secondo la filosofia spinoziana le cose finite o il mondo in generale non hanno verità affatto; questa filosofia invece è certamente panteistica proprio per via del suo acosmismo. Il suo difetto, riconosciuto così riguardo al *contenuto*, si rivela poi anche come un difetto riguardo alla *forma*; anzitutto perché Spinoza pone al culmine del suo sistema la sostanza e la definisce come unità del pensiero e dell'estensione senza indicare come giunga a questa distinzione e come giunga a ricondurla all'unità sostanziale. L'ulteriore trattazione del contenuto avviene poi con il cosiddetto metodo matematico, in conformità al quale vengono dapprima stabilite definizioni e assiomi a cui si ricollegano teoremi la cui dimostrazione consiste soltanto nel riportarli, mediante i criteri dell'intelletto, a quelle premesse indimostrate. Sebbene la filosofia spinoziana di solito sia lodata per la rigorosa coerenza del suo metodo anche da taluni che ne respingono assolutamente il contenuto e i risultati, in effetti, questo riconoscimento incondizionato del valore della sua forma è altrettanto infondato, quanto l'incondizionato rifiuto del suo contenuto. Il difetto del contenuto della filosofia spinoziana consiste proprio nel fatto che la forma non viene compresa come immanente a tale contenuto, e perciò gli si accosta soltanto come forma esterna, soggettiva. La sostanza, come viene intesa immediatamente da Spinoza, senza una precedente media-

1. Cfr. la nostra nota al § 50, p. 212.



Hegel durante una lezione. Litografia di Franz Kugler

(Marbach a. N., Schiller-Nationalmuseum).

zione dialettica, è, quale potenza universale negativa, quasi soltanto questo oscuro, informe abisso che inghiotte in sé ogni contenuto determinato, come se fosse nullo per sua natura, e non produce da sé nulla che abbia in sé una consistenza positiva.

§ 152

Secondo il momento per cui la sostanza come potenza assoluta è la potenza *che si riferisce a sé* come a una possibilità soltanto interna, e quindi si determina come accidentalità, e l'esteriorità così posta ne è distinta, la sostanza è *rapporto* vero e proprio, come è sostanza nella prima forma della necessità – *rapporto di causalità.*

b. Il rapporto di causalità

§ 153

La sostanza è *causa*, in quanto in sé è riflessa rispetto al suo passare nell'accidentalità, e così è la *Cosa originaria*[1], ma, altrettanto, supera la riflessione-in-sé o la sua semplice possibilità, si pone come il negativo di se stessa, e produce un *effetto*, una realtà effettiva che è così soltanto una realtà effettiva *posta*, ma, al tempo stesso, mediante il processo dell'effettuare, necessaria.

La causa, come *Cosa originaria*, ha la determinazione dell'indipendenza assoluta ed una consistenza che si mantiene rispetto all'effetto, ma, nella necessità, la cui identità costituisce quell'originarietà stessa, la causa è soltanto passata nell'effetto. In quanto, di nuovo, qui si può parlare di un contenuto determinato, nell'effetto non c'è contenuto che

1. Anche qui c'è in tedesco un giuoco di termini che è impossibile rendere adeguatamente; « causa » infatti si dice *Ursache*; ora il prefisso *ur* unito a sostantivi indica ciò che è originario, primitivo, ciò che antecede e in un certo senso condiziona quanto viene dopo (per es. *Urbild* è l'immagine che fa da modello, *Nachbild*, quella che riproduce il modello ecc.); sviluppando questo motivo, e cioè il nesso tra *Ur* e *Sache* nel termine *Ursache*, Hegel definisce dunque la causa *ursprüngliche Sache* e cioè « cosa originaria ».

non sia nella causa; quell'identità è il contenuto assoluto stesso; ma essa è anche la determinazione della forma; nell'effetto, dove la causa *si fa* un *esser posto*, viene superata l'originarietà della causa. Ma la causa non per questo è svanita, come se effettivamente reale fosse solo l'effetto. Quest'*esser posto*, infatti, è altrettanto immediatamente superato; esso è piuttosto la riflessione della causa in se stessa, la sua originarietà; soltanto nell'effetto la causa è effettivamente reale ed è causa. Perciò la causa è *causa sui* in sé e per sé – Jacobi, fissatosi in una rappresentazione unilaterale della *mediazione*, ha preso per formalismo la *causa sui* (l'*effectus sui* è la stessa cosa), questa assoluta verità della causa (*Lettere sullo Spinoza*, 2ª ediz. p. 416)[1]. Jacobi ha pure preteso che Dio debba necessariamente esser definito non come fondamento (*Grund*), ma essenzialmente come causa (*Ursache*); ma che in tal modo non si raggiunga affatto lo scopo a cui Jacobi mirava, sarebbe risultato da una considerazione più approfondita della natura della causa. Anche nella causa *finita* e nella rappresentazione di essa c'è quest'identità rispetto al contenuto; la pioggia, causa, e l'umidità, effetto, esistono come una sola e medesima acqua. Rispetto alla forma, nell'effetto (l'umidità), la causa (la pioggia) scompare; ma con ciò scompare anche la determinazione di effetto, che non è nulla senza causa, e rimane soltanto l'umidità indifferenziata.

La causa, nel senso comune del rapporto causale, è *finita*, in quanto il suo contenuto è finito (come nella sostanza finita) e, al tempo stesso, causa ed effetto vengono rappresentati come due esistenze diverse indipendenti – ma lo sono soltanto in quanto, a loro proposito, si astragga dal rapporto causale. Siccome nella finitezza ci si ferma alla *distinzione* delle determinazioni della forma nella loro rela-

1. F. H. JACOBI, *Werke*, ed. cit., vol. IV, 2, p. 146; trad. it. cit., p. 230; in effetti per Jacobi gli inconvenienti della filosofia spinoziana, e, più in generale, della filosofia che tutto vuol dimostrare e quindi finisce nell'ateismo, nascono dal confondere il concetto di causa (*Ursache*) con quello di fondamento (*Grund*); in tal modo si riduce quello che è un processo reale di creazione a un rapporto puramente logico tra fondamento e conseguenza e si nega il tempo o si cade nel concetto assurdo di tempo eterno ecc. (ivi).

zione, la causa viene alternativamente determinata *anche* come *qualcosa di posto* o come *effetto*, che, a sua volta, ha poi un'*altra* causa; così anche qui sorge il progresso all'infinito dagli effetti alle cause. Ugualmente sorge il progresso *discendente*, in quanto l'effetto nella sua identità con la causa viene determinato esso stesso come causa, e, al tempo stesso, come un'*altra* causa, che a sua volta ha altri effetti, e così via all'infinito.

Aggiunta. Quanto è frequente il recalcitrare dell'intelletto davanti alla sostanzialità, altrettanto consueto è invece per l'intelletto l'uso della causalità, ossia del rapporto di causa ed effetto. Quando si tratta di cogliere un contenuto come necessario, la riflessione dell'intelletto si vale soprattutto del rapporto di causalità per ricondurvelo. Ora, certamente questo rapporto è proprio della necessità, ma è soltanto un lato nel processo della necessità, che consiste altrettanto nel superare la mediazione contenuta nella causalità e nel mostrarsi come relazione semplice a sé. Se ci si ferma alla causalità come tale, non la si possiede nella sua verità, ma soltanto come causalità finita; la finitezza di questo rapporto consiste poi nel fatto che causa ed effetto vengono tenuti fissi nella loro distinzione. Ora però, causa ed effetto non sono soltanto distinti, ma anche altrettanto identici, e di questo si trova conferma anche nella nostra coscienza comune in quanto diciamo di una causa che essa è tale, soltanto in quanto ha un effetto, e di un effetto che esso è tale, soltanto in quanto ha una causa. Causa ed effetto sono quindi un solo ed identico contenuto, e la loro distinzione è dapprima soltanto la *distinzione* tra *porre* ed *esser posto*; ma questa distinzione di forma, a sua volta, di nuovo si supera, sicché la causa non soltanto è causa di altro, ma anche causa di se stessa, e l'effetto non è soltanto effetto di altro, ma anche effetto di se stesso. La finitezza delle cose consiste quindi nel fatto che, mentre causa ed effetto sono identici secondo il loro concetto, queste due forme si presentano separate in modo *tale* che la causa è sì anche effetto, e l'effetto anche causa, ma, tuttavia, quella non nella stessa relazione in cui è causa, e questo non nella stessa relazione in cui è effetto. Questo dà luogo di nuovo al progresso infinito, come una serie senza fine di cause che mostra di essere al tempo stesso una serie senza fine di effetti.

§ 154

L'effetto è *diverso* dalla causa; l'effetto come tale è *esser posto*. Ma l'esser posto è altrettanto riflessione-in-sé e immediatezza,

e l'operare della causa, il suo porre, è, al tempo stesso, un *presupporre*, in quanto si rimane fissi alla diversità dell'effetto rispetto alla causa. C'è quindi un'*altra sostanza*, su cui si esercita l'effetto. Questa sostanza, in quanto immediata, non è negatività che si riferisce a sé, e non è *attiva*, ma *passiva*. Ma come sostanza è pure attiva, supera l'immediatezza e l'effetto posto in essa, *reagisce*, cioè supera l'attività della prima sostanza, che però è altrettanto superamento dell'immediatezza o dell'effetto posto in essa, e quindi supera l'attività dell'altra e reagisce. La causalità in tal modo è passata nel rapporto dell'*azione reciproca*.

Nell'azione reciproca, sebbene la causalità non sia ancora posta nella sua vera determinazione, il progresso all'infinito di cause ed effetti è superato in modo vero come progresso, in quanto la progressione rettilinea dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause si è *invertita* e *ripiegata in sé*. Quest'incurvarsi del progresso infinito in un rapporto chiuso in se stesso è, come dovunque, la riflessione semplice che in quella ripetizione priva di pensiero c'è soltanto una e medesima cosa, cioè *una* causa e un'*altra* causa e la loro relazione l'una all'altra. Lo sviluppo di questa relazione, l'agire reciproco, è tuttavia esso stesso l'alternanza del *distinguere*, ma non tra cause, bensì tra momenti; in *ciascuno di questi momenti per sé*, di nuovo secondo l'*identità* per cui la causa è causa nell'effetto, e viceversa, – secondo quest'indivisibilità viene posto anche *l'altro* momento.

c. L'azione reciproca

§ 155

Le determinazioni tenute fisse nell'azione reciproca come distinte sono α) *in sé* la stessa cosa; l'un lato è causa, originario, attivo, passivo ecc., proprio come l'altro. Così pure sono la stessa cosa il presupporre un altro lato e l'operare su di esso, l'originarietà immediata e l'esser posto mediante l'alternanza. La causa assunta come *prima* è, per la sua immediatezza, *passiva, esser posto ed effetto*. La distinzione tra le cause che si dicono essere

due è perciò vuota, e *in sé c'è* una sola causa, che si supera pure come sostanza nel suo effetto, e che soltanto in questo effettuare si rende indipendente.

§ 156

[β] Ma quest'unità è anche *per sé* in quanto tutta quest'alternanza è il *porre* proprio della causa, e soltanto questo suo porre è il suo *essere*. La nullità delle distinzioni non è soltanto in sé o nostra riflessione (vedi il paragrafo precedente), ma l'azione reciproca è essa stessa il superare, di nuovo, ognuna delle determinazioni poste e rovesciarla nell'opposta, e quindi, porre quella nullità dei momenti che è in sé. Nell'originarietà viene posto un effetto, e cioè l'originarietà viene superata; l'azione di una causa diventa reazione ecc.

Aggiunta. L'azione reciproca è il rapporto di causalità posto nel suo sviluppo completo ed è poi anche in questo rapporto che la riflessione suole rifugiarsi quando la considerazione delle cose dal punto di vista della causalità si rivela insufficiente per via del progresso infinito precedentemente ricordato. Così, per es., nelle osservazioni sulla storia, dapprima viene trattata la questione se il carattere e i costumi di un popolo siano la causa della sua costituzione e delle sue leggi, o se, viceversa, ne siano gli effetti; poi si fa un passo in avanti in quanto si concepiscono entrambi, costumi e carattere da un lato, e costituzione e leggi, dall'altro, dal punto di vista dell'azione reciproca, sicché la causa è insieme effetto nella stessa relazione in cui è causa, e l'effetto è insieme causa nella stessa relazione in cui è effetto. Lo stesso accade poi anche nell'osservazione della natura, e specialmente dell'organismo vivente, i cui singoli organi e le cui singole funzioni mostrano ugualmente di essere l'uno rispetto all'altro in un rapporto di azione reciproca. L'azione reciproca è certo la verità più prossima del rapporto di causa ed effetto, e si trova, per così dire, alla soglia del concetto; tuttavia, appunto perciò, non ci si può accontentare di applicare questo rapporto quando si ha a che fare con la conoscenza concettuale. Se ci si limita a considerare un contenuto dato soltanto dal punto di vista dell'azione reciproca, in effetti si segue un procedimento dal quale il concetto è assente; si ha a che fare allora soltanto con aridi fatti, e rimane di nuovo insodisfatta quell'esigenza di mediazione che è anzitutto in giuoco nell'applicazione del rapporto di causalità. Più precisamente, l'aspetto insodisfacente dell'applicazione del rapporto di azione reciproca consiste nel fatto che questo rapporto, invece

di poter valere come un equivalente del concetto, deve piuttosto, a sua volta, essere anzitutto concepito, e questo accade se non ci si limita a lasciare i suoi due aspetti come qualcosa di dato immediatamente ma, come si è mostrato nei due paragrafi precedenti, li si conosce come momenti di un terzo termine più alto che poi è precisamente il concetto. Se, per es., consideriamo i costumi del popolo spartano come effetto della sua costituzione, e, viceversa, la sua costituzione come effetto dei suoi costumi, quest'osservazione può essere senz'altro giusta, ma questo modo di cogliere le cose in definitiva non è sodisfacente, perché, in effetti, non consente di cogliere concettualmente né la costituzione, né i costumi di questo popolo; il che accade soltanto quando entrambi quegli aspetti, come pure tutti i rimanenti lati particolari della vita e della storia del popolo spartano, vengono conosciuti come fondati in questo concetto.

§ 157

[γ] Quest'alternanza pura con se stessa è quindi la *necessità svelata* o *posta*. Il legame della necessità come tale è l'identità in quanto identità ancora *interna* e nascosta, perché è l'identità di termini che valgono come *effettivamente reali* e la cui indipendenza tuttavia deve essere proprio la necessità. Lo svolgimento della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è perciò soltanto il *porre*, per cui l'*indipendenza* è *la relazione* infinita *negativa a sé* – relazione *negativa* in generale, in cui il distinguere e il mediare diventano originarietà di termini *effettivamente reali* reciprocamente *indipendenti* – *relazione* infinita *a se stessa*, in quanto la loro indipendenza è proprio soltanto come loro identità.

§ 158

Questa *verità* della *necessità*, è quindi la *libertà*, e la *verità* della *sostanza* è il *concetto* – l'indipendenza che è il respingere sé da sé in termini indipendenti tra loro distinti, in quanto questo respingere è identico a sé, e questo movimento reciproco permanente *presso se stesso* è soltanto *con sé*.

Aggiunta. Si suol dire che la necessità è dura, e questo a buon diritto, in quanto ci si ferma alla necessità come tale, cioè alla sua figura

immediata. Allora abbiamo una situazione o, in generale, un contenuto, che ha la sua consistenza in sé, e allora la necessità implica anzitutto che a tale contenuto sopravvenga un altro che lo condanna a perire. Questo è l'aspetto duro e triste della necessità immediata o astratta. L'identità di entrambi i termini, che compaiono legati l'uno all'altro nella necessità, e quindi perdono la loro indipendenza, è soltanto dapprima una identità interna, e non ancora data a quelli che sono soggetti alla necessità. Così anche la libertà, da questo punto di vista, è ancora soltanto la libertà astratta che si salva soltanto rinunciando a ciò che si è e si ha immediatamente. – Inoltre, però, come finora abbiamo visto, il processo della necessità è *tale* che porta a superare l'esteriorità rigida dapprima data, e a rivelarne l'interno; risulta così che i due termini legati l'uno all'altro, in effetti, non sono estranei, ma soltanto momenti di un *unico* tutto, e ciascuno di questi termini nella relazione all'altro è presso di sé e si congiunge con se stesso. Così la necessità si trasfigura in libertà, e questa libertà non è soltanto la libertà della negazione astratta, ma piuttosto libertà concreta e positiva. Di qui si deve anche desumere quanto è assurdo considerare la libertà e la necessità come termini che si escludono a vicenda. Certo, la necessità come tale non è ancora libertà, ma la libertà presuppone la necessità e la contiene in sé come superata. L'uomo etico è consapevole del contenuto del proprio agire come di qualcosa di necessariamente valido in sé e per sé, e questo non solo non va a detrimento della sua libertà, ma, piuttosto, solo attraverso tale consapevolezza la libertà diventa per lui libertà effettivamente reale e piena di contenuto, e si distingue dall'arbitrio, come libertà ancora priva di contenuto e soltanto possibile. Un delinquente che viene punito può considerare la pena che gli tocca come una limitazione della sua libertà, ma in effetti la pena non è una violenza estranea a cui viene sottoposto, ma soltanto la manifestazione del suo proprio agire, e, in quanto lo riconosce, si comporta come un essere libero[1]. In generale la suprema indipendenza dell'uomo è il sapersi determinato assolutamente dall'idea assoluta, e questa consapevolezza e questo comportamento è quello che Spinoza chiama *amor intellectualis Dei*.

§ 159

Il *concetto* quindi è la *verità dell'essere e dell'essenza*, in quanto l'apparire della riflessione in se stessa è al tempo stesso

1. Cfr. la nostra nota al § 140, n. 1, p. 350.

immediatezza indipendente, e questo *essere* di una realtà effettiva diversa è immediatamente soltanto un apparire *in se stesso.*

In quanto il concetto ha mostrato di essere la verità dell'essere e dell'essenza che nel concetto sono *tornati* come nel loro *fondamento*, così, *viceversa*, il concetto si è *sviluppato* dall'*essere* come dal suo *fondamento*. Il primo aspetto del percorso può essere considerato come un *approfondimento* dell'essere in se stesso, di quell'essere il cui interno è stato svelato mediante questo percorso; il secondo aspetto come uno scaturire del *più perfetto dal più imperfetto*. In quanto tale sviluppo è stato considerato soltanto nel secondo aspetto, se ne è tratto argomento per mettere la filosofia sotto accusa. Il contenuto più determinato di nozioni superficiali come più imperfetto e più perfetto, è la distinzione tra l'*essere* come unità *immediata* e il *concetto* come *libera mediazione* con sé. In quanto l'*essere* ha mostrato di essere un *momento* del concetto, il concetto si è mostrato in tal modo come verità dell'essere; come questa sua riflessione in sé e come superamento della mediazione il concetto è il *presupporre l'immediato* – un presupporre che è identico al ritorno in sé, identità che costituisce la libertà e il concetto. Se perciò il *momento* viene chiamato l'imperfetto, allora il concetto, il perfetto, è certamente lo svilupparsi dall'imperfetto, giacché è essenzialmente questo superare il suo presupposto. Ma, al tempo stesso, il concetto lo è soltanto in quanto concetto che, ponendosi, costituisce il presupposto, come si è visto nella causalità in generale e, più precisamente, nell'azione reciproca.

Il concetto è determinato in relazione all'essere e all'essenza, in modo da essere *essenza tornata all'essere* come *all'immediatezza semplice*, essenza il cui apparire ha così realtà effettiva, e la cui realtà effettiva è al tempo stesso *libero apparire in se stesso*. Il concetto in tal modo ha l'essere come sua relazione semplice a sé o come l'immediatezza della sua unità *in sé* stesso; l'essere è una determinazione così povera da essere il minimo che si può mostrare nel concetto.

Il passaggio dalla necessità alla libertà o dall'effettivamente reale nel concetto è il passaggio più arduo, perché la

realtà effettiva indipendente deve essere pensata come avente la sua sostanzialità soltanto nel passare e nell'identità con la realtà effettiva indipendente che le è *altra*; anche il concetto quindi è la cosa più ardua, perché è proprio quest'identità. Ma la sostanza effettivamente reale come tale, la causa, che nel suo essere per sé non vuole che nulla penetri in essa, è già soggetta alla *necessità* o al destino di passare nell'esser posto e questo esser soggetta alla necessità è piuttosto la cosa più ardua. Il *pensare* la necessità invece è piuttosto la risoluzione di quella difficoltà, giacché è il venire a congiungersi di sé nell'altro *con se stesso* – la *liberazione* che non è fuga dell'astrazione, ma consiste nell'avere se stesso non come altro, ma come proprio essere e porre, nell'altro effettivamente reale con il quale l'effettivamente reale è collegato dalla forza della necessità. In quanto *esistente per sé* questa liberazione si chiama *Io*, in quanto sviluppata fino alla totalità, *spirito libero*, in quanto sentimento, *amore*, in quanto godimento, *felicità*. – La grande intuizione della sostanza spinoziana *è* soltanto *in sé* la *liberazione* dall'essere per sé finito; ma il concetto stesso è *per sé* la potenza della necessità e la libertà *effettivamente reale*.

Aggiunta. Se il concetto, come è accaduto qui, viene definito come la verità dell'essere e dell'essenza, bisogna allora prestare attenzione alla questione perché non si sia iniziato con esso. A tale questione si può rispondere dicendo che, dove si tratta di conoscenza pensante, non si può cominciare con la verità, perché quando la verità costituisce l'inizio, deve basarsi su una semplice asserzione, mentre la verità pensata deve mostrarsi tale al pensiero. Se il concetto fosse posto in capo alla logica e se, come è senz'altro giusto secondo il contenuto, venisse definito come l'unità dell'essere e dell'essenza, sorgerebbe la questione di come si debbano pensare l'essere e l'essenza, e come essere ed essenza giungano ad essere raccolti nell'unità del concetto. Allora si sarebbe iniziato dal concetto soltanto quanto al nome, ma non alla cosa. Si sarebbe propriamente iniziato dall'essere, proprio come anche qui è avvenuto, ma solo con la differenza che le determinazioni dell'essere, come anche quelle dell'essenza, avrebbero dovuto essere prese immediatamente dalla rappresentazione, mentre invece noi abbiamo considerato l'essere e l'essenza nel loro proprio sviluppo dialettico e come superantisi in direzione dell'unità del concetto.

Terza sezione della logica

LA DOTTRINA DEL CONCETTO

§ 160

Il concetto è l'*elemento libero* (*das Freie*), come *potenza sostanziale essente per sé*, ed è *totalità*, in quanto *ciascuno* dei momenti è *quel tutto* che il *concetto* è, ed è posto come unità indivisa con esso; così il concetto nella sua identità con sé è il *determinato in sé e per sé*.

Aggiunta. Il punto di vista del concetto è in generale *quello* dell'idealismo assoluto, e la filosofia è conoscere concettuale, in quanto in essa tutto ciò che per altre forme di coscienza vale come qualcosa che è indipendente ed è indipendente nella sua immediatezza, viene saputo come momento ideale. Nella logica dell'intelletto si suole considerare il concetto come una semplice forma del pensiero e, più precisamente, come una rappresentazione universale; a questa concezione subordinata del concetto si riferisce l'affermazione, tanto spesso ripetuta da parte di coloro che si richiamano alla sensazione e al cuore, che i concetti come tali sarebbero qualcosa di morto, di vuoto e di astratto. In effetti è vero proprio il contrario, ed il concetto è piuttosto il principio di ogni vita e quindi, al tempo stesso, l'assolutamente concreto. Che le cose stiano così si è visto essere il risultato dell'intero movimento logico sin qui svoltosi e perciò non c'è più bisogno di dimostrarlo proprio qui. Per quanto riguarda poi l'opposizione tra forma e contenuto fatta valere nei confronti del concetto, come qualcosa che si pretende sia soltanto formale, tale opposizione, insieme a tutte le altre opposizioni fissate dalla riflessione, possiamo dire di averle già lasciate indietro in modo dialettico, cioè come superate da se stesse, ed è proprio il concetto che contiene in sé come superate tutte le determinazioni precedenti del pensiero. Certamente il concetto va considerato come forma, ma soltanto come forma infinita, creatrice, che racchiude in sé la ricchezza di ogni contenuto e, al tempo stesso, la licenzia

da se stessa. Così pure il concetto può certamente essere chiamato astratto, se per concreto si intende soltanto ciò che è sensibilmente concreto, in generale, ciò che può essere percepito immediatamente; ma il concetto come tale non si lascia prendere con le mani, e, quando si tratta del concetto, il vedere e il sentire devono ormai esser rimasti indietro. Ugualmente il concetto, come prima si è osservato, è, al tempo stesso, l'assolutamente concreto, e, precisamente, lo è in quanto contiene in sé in unità ideale l'essere e l'essenza, e quindi l'intera ricchezza di queste due sfere. – Se, come prima si è osservato, i diversi gradi dell'idea logica possono essere considerati come una serie di definizioni dell'assoluto, la definizione dell'assoluto che ne risulta qui è *quella* che dice: l'assoluto è *il concetto*. Certo in questo caso bisogna intendere il concetto in un senso diverso e più alto di quello proprio della logica dell'intelletto, secondo la quale il concetto viene considerato soltanto come una forma del nostro pensiero soggettivo, in sé priva di contenuto. Rimarrebbe allora soltanto la questione perché, se nella logica speculativa il concetto ha un significato interamente diverso da quello usualmente connesso a tale espressione, anche questo termine completamente diverso viene qui chiamato concetto, dando così occasione a fraintendimenti e confusioni. A tale questione si dovrebbe rispondere che, per quanto sia grande la distanza tra il concetto della logica formale e il concetto speculativo, a una considerazione più attenta risulta però che il significato più profondo del concetto non è affatto estraneo all'uso generale del linguaggio come sembra a prima vista. Si parla di deduzione di un contenuto, per es., delle determinazioni giuridiche concernenti la proprietà dal concetto di proprietà, e, così pure, all'inverso di ricondurre un tale contenuto al concetto. In tal modo però si riconosce che il concetto non è soltanto una forma in sé priva di contenuto, giacché, da un lato, da una tale forma non ci sarebbe nulla da dedurre, e, dall'altro, riconducendo un contenuto dato alla vuota forma del concetto, tale contenuto sarebbe privato della sua determinatezza, ma non certo conosciuto.

§ 161

Il procedere del concetto non è più un passare in altro, né un apparire in altro, ma *sviluppo*, in quanto il distinto è posto immediatamente, al tempo stesso, come ciò che è identico con sé e identico al tutto, la determinatezza come un essere libero dell'intero concetto.

Aggiunta. Passare in altro è il processo dialettico nella sfera dell'*essere*, apparire in altro è il processo dialettico nella sfera dell'*essenza*.

Invece il movimento del *concetto* è *sviluppo*, mediante il quale viene posto soltanto quello che c'è già in sé. Nella natura è la vita organica che corrisponde al grado del concetto. Così, per es., la pianta si sviluppa dal suo germe. Il germe contiene propriamente l'intera pianta in sé, ma in modo ideale (*ideell*), e non se ne deve quindi intendere lo sviluppo come se le diverse parti della pianta, la radice, lo stelo, le foglie e così via fossero già *realiter* presenti nel germe, benché soltanto in modo minuscolo. Questa è la cosiddetta ipotesi dell'incapsulamento[1], il cui difetto consiste nel fatto che ciò che dapprima c'è in modo soltanto ideale (*ideell*), viene considerato come già esistente. Ciò che vi ha di giusto in quest'ipotesi è, invece, che il concetto nel suo processo rimane presso di sé, e mediante tale processo non è posto niente di nuovo quanto al contenuto, ma soltanto viene prodotto un mutamento di forma. Questa natura del concetto di mostrarsi nel suo processo come sviluppo di se stesso costituisce poi anche il termine di riferimento di chi parla di idee innate nell'uomo, o di chi, come Platone, considera ogni imparare come ricordare; il che però non deve essere inteso come se quanto costituisce il contenuto della coscienza formata attraverso l'istruzione fosse già stato presente prima nella coscienza medesima in modo determinato ed esplicito. – Il movimento del concetto va considerato, per così dire, soltanto come un giuoco; l'altro che viene posto mediante questo movimento in effetti non è un altro. Il che trova espressione nella dottrina della religione cristiana, quando dice che Dio non ha creato soltanto un mondo che gli sta di fronte come altro, ma che dall'eternità ha anche generato un figlio nel quale è come spirito presso di sé.

§ 162

La dottrina del concetto si divide in: 1) dottrina del concetto soggettivo o *formale*; 2) dottrina del concetto determinatosi come

1. Nelle discussioni sull'origine degli organismi e sulle forme di trasmissione della vita nel Settecento si scontrarono due teorie, quella dell'« evoluzione », o preformismo, secondo la quale la vita sarebbe semplicemente lo sviluppo (« *evolutio* ») di germi e organi preesistenti e preformati, e quella dell'« epigenesi », secondo la quale si ha, con la vita, la formazione e lo sviluppo di organi da un materiale che ancora non li contiene e rispetto al quale in un certo senso sopravvengono, si aggiungono (epigenesi). Tra i sostenitori dell'evoluzione alcuni sostennero poi che i germi e gli organi fin dalla creazione si trovano come « incapsulati » (« *emboîtement* ») dentro altri esseri, ed è questa la posizione a cui allude il testo hegeliano. La questione fu lungamente dibattuta anche in Germania, con l'intervento non solo di scienziati come Albrecht von HALLER (v. nota al § 104, n. 2, p. 295), ma anche di filosofi come HERDER e KANT, per non citare che i più noti. Su questo complesso problema e il suo sviluppo nel pensiero scientifico dell'epoca cfr. J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1963.

immediatezza, ossia dottrina dell'*oggettività*; 3) dottrina dell'*idea*, del soggetto-oggetto, dell'unità del concetto e dell'oggettività, della verità assoluta.

La *logica usuale* contiene in sé soltanto le materie che qui compaiono come una *parte* della *terza* parte dell'intera logica, oltre alle cosiddette leggi del pensiero incontrate sopra, e, nella logica applicata, qualche elemento di gnoseologia, al che viene collegato del materiale di carattere psicologico, metafisico e altrimenti empirico; quelle forme del pensiero, infatti, alla fine non bastavano più per se stesse, ma, in tal modo la logica è venuta a perdere ogni saldo indirizzo. – Inoltre quelle forme che almeno appartengono all'ambito proprio della logica, vengono prese soltanto come determinazioni del pensiero conscio, e precisamente del pensiero soltanto intellettivo, non razionale.

Le determinazioni logiche precedenti, cioè le determinazioni dell'essere e dell'essenza, certo non sono semplici determinazioni del pensiero, ma nel loro passare in altro, nel momento dialettico, e nel loro ritorno in sé e nella loro totalità mostrano di essere *concetti*. Ma esse (confronta §§ 84 e 112) sono soltanto concetti *determinati*, concetti in sé, o, ciò che è lo stesso, *per noi*, in quanto l'*altro* in cui *passa* ogni determinazione o nel quale essa *appare*, e nel quale, quindi, è come elemento relativo, non è determinato come *particolare*, né il loro terzo termine è determinato come *singolare* o *soggetto*; né l'identità della determinazione è *posta* nella sua opposta, né è *posta* la sua libertà, poiché non è *universalità*. – Ciò che usualmente si intende per *concetto*, sono *determinazioni dell'intelletto* o anche soltanto *rappresentazioni* generali, e perciò, in generale, determinazioni *finite*; confronta § 62.

La logica del concetto viene usualmente intesa come scienza soltanto *formale*, nel senso che si interesserebbe soltanto della *forma* come tale del concetto, del giudizio e del sillogismo, ma non le importerebbe affatto stabilire se qualcosa sia *vero*; questo dipenderebbe esclusivamente dal *contenuto*. Se le forme logiche del concetto fossero effettivamente dei ricettacoli morti, inoperanti e indifferenti di rap-

presentazioni e di nozioni, la loro conoscenza sarebbe una *storia* (*Historie*) del tutto superflua ed evitabile rispetto alla verità. In effetti, invece, come forme del concetto, sono *lo spirito vivente di ciò che è effettivamente reale* e nell'ambito dell'effettivamente reale è vero soltanto ciò che è *vero in virtù di queste forme, mediante esse ed in esse*. Ma la verità di queste forme per se stesse, come pure il loro nesso necessario, non sono mai stati considerati ed esaminati.

A

IL CONCETTO SOGGETTIVO

a. Il concetto come tale

§ 163

Il *concetto* come tale contiene i momenti dell'*universalità*, come libera uguaglianza con se stessa nella sua determinatezza – della *particolarità*, della determinatezza nella quale l'universale rimane limpidamente uguale a se stesso, e della *singolarità*, come riflessione in sé delle determinatezze dell'universalità e della particolarità; unità negativa con sé che è il *determinato in sé e per sé* e, al tempo stesso, identico a sé e universale.

Il singolare e l'effettivamente reale sono la medesima cosa, con la sola differenza che il singolare è scaturito dal concetto e, quindi, è *posto* come universale, come l'identità negativa con sé. L'*effettivamente reale può* produrre effetti (*wirken*), poiché dapprima è soltanto *in sé* o *immediatamente* l'unità dell'essenza e dell'esistenza; la singolarità del concetto invece è senz'altro *produttiva di effetti* (*das Wirkende*), e, precisamente, non più, come la *causa*, con l'apparenza di produrre altro come effetto, bensì come produttiva *di se stessa*. – La singolarità non va però presa nel senso di una singolarità solo *immediata*, per cui parliamo di cose singole, di uomini singoli; questa determinatezza della singolarità interviene soltanto con il giudizio. Ogni momento

del concetto è esso stesso l'intero concetto, (v. § 160), ma la singolarità, il soggetto è il concetto *posto* come totalità.

Aggiunta n. 1. Quando si parla del concetto di solito si ha come punto di riferimento soltanto l'universalità astratta, e il concetto viene allora definito usualmente come una rappresentazione universale. Si parla così del concetto di colore, di pianta, di animale ecc., e questi concetti devono nascere scartando gli aspetti particolari che distinguono i diversi colori, le diverse piante, i diversi animali, e conservando invece ciò che hanno in comune. Questo è il modo di intendere il concetto proprio dell'intelletto, ed il sentimento ha ragione quando definisce tali concetti vacui e vuoti, semplici schemi ed ombre. Ma l'universale del concetto non è semplicemente qualcosa di comune di fronte al quale il particolare ha una sua propria consistenza per sé, ma piuttosto ciò che particolarizza (specifica) se stesso e nel suo altro permane in limpida chiarezza presso di sé. È della più grande importanza tanto per la conoscenza, come anche per la nostra condotta pratica, non confondere ciò che è semplicemente comune con ciò che è universale. Tutte le obiezioni che si sogliono avanzare contro il pensiero filosofico dal punto di vista del sentimento, e l'affermazione spesso ripetuta che sarebbe pericoloso spingere troppo avanti il pensiero, si fondano su tale confusione. L'universale, nel suo significato vero e comprensivo, è, del resto, una nozione della quale si deve dire che ci sono voluti millenni prima che entrasse nella coscienza degli uomini e che soltanto con il cristianesimo è giunta ad essere pienamente riconosciuta. I Greci, per altro giunti ad una cultura così elevata, non hanno conosciuto né Dio, né l'uomo nella vera universalità. Gli dèi dei Greci erano soltanto forze particolari dello spirito, e il Dio universale, il Dio delle nazioni, per gli Ateniesi era ancora il Dio sconosciuto. Così pure c'era per i Greci un abisso assoluto tra loro e i barbari, e non era ancora riconosciuto il valore infinito e il diritto infinito dell'uomo come tale. Certo è stata posta la questione perché nell'Europa moderna è scomparsa la schiavitù e, per spiegare questo fenomeno, si è chiamata in causa ora l'una ora l'altra circostanza particolare. Ma il vero motivo per cui nell'Europa cristiana non ci sono più schiavi non va cercato se non nel principio del cristianesimo stesso. La religione cristiana è la religione della libertà assoluta, e soltanto per il cristiano l'uomo vale come tale, nella sua infinità e universalità. Quello che manca allo schiavo è il riconoscimento della sua personalità; ma il principio della personalità è l'universalità. Il signore considera lo schiavo non come persona ma come cosa priva di egoità, e lo schiavo non considera se stesso come Io, ma il signore è il suo Io. – La distinzione prima ricordata tra ciò che è semplicemente comune e ciò che è veramente universale si trova espressa in

modo pertinente nel *Contratto sociale* di *Rousseau*, in quanto vi è detto che le leggi di uno stato devono scaturire dalla volontà generale (*volonté générale*); ma non per questo è necessario che siano espressione della volontà di *tutti* (*volonté de tous*). Rousseau sarebbe giunto a risultati anche più fondati nella dottrina dello stato se avesse sempre tenuta presente questa distinzione. La volontà generale è il *concetto* della volontà e le leggi sono le determinazioni particolari della volontà fondate in questo concetto[1].

Aggiunta n. 2. Riguardo alla spiegazione della genesi e della formazione dei concetti consueta nella logica dell'intelletto, va ancora osservato che non siamo affatto *noi* a formare i concetti e che il concetto in generale non va considerato affatto come qualcosa che ha avuto una genesi. Certamente il concetto non è semplicemente l'essere o l'immediato, ma gli appartiene anche la mediazione; ma la mediazione si trova nel concetto stesso, e il concetto è ciò che è mediato da se stesso e con se stesso. È assurdo ammettere che ci siano prima gli oggetti che costituiscono il contenuto delle nostre rappresentazioni e che poi sopraggiunga la nostra attività soggettiva che ne forma i concetti mediante l'operazione prima ricordata di astrarre e raccogliere ciò che è comune agli oggetti. Il concetto è piuttosto veramente il primo, e le cose sono quelle che sono mediante l'attività del concetto che è loro immanente e in esse si rivela. Nella nostra coscienza religiosa questo fatto viene alla luce in quanto diciamo che Dio avrebbe creato il mondo dal nulla o, in altri termini, che il mondo e le cose finite sarebbero scaturite dalla ricchezza del pensiero divino e dai decreti divini. Con ciò si riconosce che il pensiero e, più precisamente, il concetto, è la forma infinita o l'attività libera creatrice, che non ha bisogno di un materiale fuori di sé per realizzarsi.

§ 164

Il concetto è l'assolutamente *concreto*, poiché l'unità negativa con sé come quell'esser determinato in sé e per sé, che è la singolarità, costituisce essa stessa la sua relazione a sé, l'universalità. I momenti del concetto non possono quindi essere separati; le determinazioni della riflessione *devono* esser colte e valere ciascuna per sé, separata da quella opposta; ma, in quanto nel concetto è *posta* la loro *identità*, ciascuno dei suoi momenti può es-

1. Cfr. Hegel, XIX, 526-29, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 259-62.

sere colto immediatamente soltanto muovendo dagli altri e con gli altri.

Universalità, particolarità e singolarità, prese astrattamente, sono lo stesso che identità, distinzione e fondamento. Ma l'universale è l'identico a sé *esplicitamente nel senso* che vi sono contenuti, al tempo stesso, il particolare e il singolare. Inoltre il particolare è il distinto o la determinatezza, ma nel senso di essere universale in sé e come singolare. Ugualmente il singolare ha il senso di essere *soggetto*, fondamento che contiene in sé il genere e la specie ed è esso stesso sostanziale. Questa è la non-separatezza *posta* dei momenti nella loro distinzione (v. § 160) – *la chiarezza* del concetto, nel quale ogni distinzione non costituisce affatto un'interruzione, un offuscamento, ma è altrettanto limpida.

Non c'è discorso più usuale di quello secondo cui il concetto è qualcosa di *astratto*. Questo è in parte giusto, in quanto suo elemento è il pensiero in generale e non la realtà sensibile empiricamente concreta, e, in parte, in quanto il concetto non è ancora l'*idea*. In questa misura il concetto soggettivo è ancora *formale*, ma tuttavia nient'affatto nel senso che debba avere o ricevere un qualche altro contenuto diverso da se stesso. – Come la forma assoluta stessa, il concetto è tutte le *determinatezze*, ma come ciascuna di esse è nella sua verità. E sebbene così sia astratto, il concetto è il concreto, e precisamente il concreto senz'altro, il soggetto come tale. L'assolutamente concreto è lo spirito (vedi Nota al § 159) – il concetto, in quanto *esiste* come concetto, distinguendosi dalla sua oggettività, che, tuttavia, nonostante il distinguere rimane la *sua* oggettività. Ogni altro concreto, per quanto ricco possa essere, non è così intimamente identico a sé, e perciò non è così concreto in se stesso, e, tanto meno, quello che si intende comunemente per concreto, cioè una molteplicità tenuta insieme dall'esterno. – Tutti quelli che possono essere comunque chiamati concetti, e, propriamente, concetti determinati, per es. uomo, animale, casa, ecc., sono determinazioni semplici e rappresentazioni astratte – astrazioni che dal concetto prendono soltanto il momento dell'universalità e lasciano la particolarità e singolarità; per-

tanto non sono sviluppate in se stesse, e quindi astraggono proprio dal concetto.

§ 165

Soltanto con il momento della *singolarità* sono *posti* i momenti del concetto come distinzioni, in quanto la singolarità è la riflessione negativa in sé del concetto e, quindi, *dapprima* il libero distinguere di esso, come la *prima negazione*, con cui viene posta la *determinatezza* del concetto, ma come *particolarità*, cioè in quanto i distinti, in primo luogo, hanno soltanto la determinatezza dei momenti del concetto l'uno rispetto all'altro, e, in quanto, in secondo luogo, è *posta* pure la loro identità, per cui l'uno è l'altro; questa particolarità del concetto *posta* è il *giudizio*.

Le specie usuali del concetto, come quella dei concetti *chiari*, dei concetti *distinti* e dei concetti *adeguati*, non appartengono al concetto, ma alla psicologia in quanto per concetto chiaro e distinto si intendono *rappresentazioni*, di cui quelle chiare sono astratte, determinate in modo semplice, e quelle distinte invece sono tali che vi è evidenziato un *carattere*, cioè una determinatezza come segno per la conoscenza *soggettiva*. Niente più della categoria, così in voga, del *carattere* caratterizza a sua volta la condizione di estrinsecità e di decadenza in cui si trova la logica. Il termine «*adeguato*» allude già maggiormente al concetto, anzi, perfino all'idea, ma non esprime ancora nient'altro che l'aspetto formale dell'accordo di un concetto, o anche di una rappresentazione, con il suo oggetto – con una cosa esterna. – I concetti cosiddetti *subordinati* e *coordinati*, si fondano su una distinzione del tutto aconcettuale tra universale e particolare e la loro relazione di rapporto si fonda su una riflessione esterna. Inoltre un'enumerazione delle specie di concetti *contrari* e *contraddittori*, *affermativi*, *negativi* ecc. non è altro che uno spigolare a caso determinatezze di pensiero che per sé appartengono alla sfera dell'essere o dell'essenza, dove già sono state considerate, e che non hanno nulla a che fare con la determinatezza del concetto come

tale. – Soltanto le vere distinzioni del concetto, quelle tra universale, particolare e singolare, costituiscono poi *specie* del concetto, ma, ancora, solo in quanto una riflessione esterna le tiene separate l'una dall'altra. La distinzione e la determinazione immanente del concetto si trova nel *giudizio*, poiché giudicare è determinare il concetto.

b. Il giudizio

§ 166

Il *giudizio* è il concetto nella sua particolarità, come *relazione* distinguente dei suoi momenti che sono posti come essenti per sé e, al tempo stesso, come identici a sé, non come identici l'uno all'altro.

Usualmente a proposito del giudizio si pensa anzitutto all'*indipendenza* degli estremi, del soggetto e del predicato, come se il soggetto fosse una cosa o una determinazione per sé, e così pure il predicato una determinazione universale che si trova al di fuori di quel soggetto, magari nella mia testa – determinazione che viene poi messa insieme all'altra ad opera mia, e così si ha il giudizio. In quanto però la copula « *è* » enuncia il predicato del soggetto, quel *sussumere* estrinseco, soggettivo viene a sua volta superato, e il giudizio viene preso come una determinazione dell'*oggetto* stesso. – Il significato *etimologico* di « *giudizio* » nella nostra lingua è più profondo ed esprime l'unità del concetto come l'elemento primo, e la sua distinzione come la partizione *originaria*; e questo è in verità il giudizio [1].

Il giudizio astratto è la proposizione: « il *singolare* è l'*universale* ». Queste sono le determinazioni che *soggetto* e *predicato* hanno dapprima uno rispetto all'altro, in quanto i momenti del concetto vengono presi nella loro determina-

1. Giudizio in tedesco si dice *Urteil*, e valgono in proposito le considerazioni già svolte circa il nesso stabilito da Hegel tra *Ursache e ursprüngliche Sache* nel § 153; giuocando infatti sul prefisso *ur* e sul fatto che *teilen* vuol dire « far le parti », « dividere », Hegel definisce il giudizio come « *ursprüngliche Teilung* », cioè « partizione originaria ».

tezza immediata o nella prima astrazione (le proposizioni: « il *particolare* è l'*universale* » e « il *singolare* è il *particolare* » appartengono all'ulteriore determinazione del giudizio). Va considerata come una sorprendente mancanza di spirito di osservazione il Fatto che nelle logiche non si ricordi che in *ogni* giudizio viene espressa la proposizione: « *il singolare è l'universale* », o, ancora più determinatamente: « *il soggetto è il predicato* » (per es. Dio è spirito assoluto). Certo le determinazioni di singolarità e di universalità, di soggetto e di predicato sono anche distinte, ma non per questo rimane meno vero il *Fatto* del tutto universale che ogni giudizio le enuncia come identiche.

La copula « *è* » viene dalla natura del concetto, per cui è *identico* a sé nella sua alienazione; il singolare e l'universale, come *suoi* momenti, sono determinatezze che non possono venir isolate. Le precedenti determinatezze della riflessione hanno nei loro rapporti *anche* la relazione l'una all'altra, ma il loro nesso è soltanto l'*avere*, non l'*essere*, l'*identità posta come tale* o l'*universalità*. Soltanto con il giudizio perciò si ha la vera *particolarità* del concetto, giacché il giudizio è la determinatezza o distinzione del concetto, determinazione o distinzione che però rimane *universalità*.

Aggiunta. Si suole considerare il giudizio come un collegamento di concetti e, precisamente, di concetti di specie diverse. Questa concezione è giusta, nella misura in cui il concetto certamente costituisce il presupposto del giudizio e nel giudizio compare nella forma della distinzione; al contrario, è errato parlare di concetti di specie diverse, poiché il concetto come tale, sebbene concreto, è però essenzialmente *uno*, e i momenti in esso contenuti non vanno considerati come specie diverse; così pure è falso parlare di un *collegamento* delle parti del giudizio, giacché se si parla di collegamento, i termini collegati possono essere pensati come sussistenti per sé anche senza il collegamento. Questa concezione estrinseca del giudizio si mostra in modo ancora più preciso quando si dice che il giudizio si realizza in quanto al soggetto viene *attribuito* un predicato. Il soggetto in tal caso figura come qualcosa che sussiste al di fuori per sé, e il predicato come qualcosa di reperibile nella nostra testa. Questa rappresentazione è già contraddetta dalla copula *è*. Se diciamo: questa rosa *è* rossa, oppure, questo dipinto *è* bello, questo significa che non siamo *noi* col nostro intervento esterno a far sì che la rosa sia rossa o il dipinto sia bello, ma che queste sono determinazioni proprie di questi

oggetti. Un ulteriore difetto della concezione del giudizio consueta nella logica formale consiste poi nel fatto che secondo tale concezione il giudizio in generale appare come qualcosa di contingente e non si dà conto del progresso dal concetto al giudizio. Ora il concetto come tale non è, come crede l'intelletto, qualcosa che permane in sé senza alcun processo, ma piuttosto, come forma infinita, è assolutamente attivo, è quasi il *punctum saliens* di ogni vitalità e quindi è ciò che distingue sé da se stesso. Questo dirimersi del concetto, posto dalla sua attività stessa, nella distinzione dei suoi momenti, è il *giudizio*, il cui significato va quindi inteso come la *particolarizzazione* del concetto. Il concetto certamente *in sé* è già il particolare, ma nel concetto come tale il particolare non è ancora *posto*, bensì è in unità trasparente con l'universale. Così per es., come prima si è osservato (§ 161, *Aggiunta*), il germe di una pianta contiene certamente già il particolare, cioè le radici, i rami, le foglie, ecc., ma questo particolare dapprima è soltanto presente *in sé* e soltanto allora viene posto in quanto il germe si dischiude, il che è da considerarsi come il giudizio della pianta. Quest'esempio poi può essere utile anche per far rilevare che né il concetto né il giudizio sono qualcosa di reperibile soltanto nella nostra testa e non sono semplicemente formati da noi. Il concetto è immanente alla cosa stessa; è ciò mediante cui le cose sono quelle che sono, e concepire un oggetto, significa diventare consapevoli del suo concetto; se poi andiamo avanti e passiamo a giudicare l'oggetto, questa non è una nostra operazione soggettiva mediante la quale all'oggetto venga attribuito questo o quel predicato, ma è un modo di osservare l'oggetto nella determinatezza posta dal suo concetto.

§ 167

Il giudizio viene preso usualmente in senso *soggettivo*, come una *operazione* e una forma che compare soltanto nel pensiero *autocosciente*. Questa distinzione però non si trova ancora in campo logico, e il giudizio va preso in senso del tutto universale: *tutte le cose sono un giudizio*, cioè sono dei *singolari*, che sono in sé una *universalità* o natura interna; o un *universale* che è *singolarizzato*; in esse l'universalità e la singolarità si distinguono, ma sono, al tempo stesso, identiche.

Col fatto che il giudizio dovrebbe essere semplicemente soggettivo, come se fossi *io* a *attribuire* un predicato al soggetto, sta in contraddizione il carattere invece oggettivo del

modo in cui si esprime; così si dice: « la rosa *è* rossa » « l'oro *è* un metallo », ecc.; non sono quindi io a attribuire loro qualcosa. – I giudizi sono distinti dalle *proposizioni*; queste ultime contengono una determinazione dei soggetti che non sta rispetto ad essi in un rapporto di universalità – e cioè uno stato, un'azione singola e cose del genere; « Cesare è nato a Roma nell'anno tal dei tali, ha combattuto dieci anni nelle Gallie, ha passato il Rubicone », ecc. sono proposizioni, ma non giudizi. Inoltre è del tutto vano dire che proposizioni come per es. « *stanotte non ho dormito bene* » – o anche: « *presentat'arm* » *possono* venir messe in forma di giudizio. Soltanto allora una proposizione come « sta passando una carrozza » sarebbe un giudizio, e precisamente un giudizio soggettivo, se potesse esserci dubbio che ciò che sta passando è una carrozza, o se a muoversi è l'oggetto, o non piuttosto la prospettiva da cui noi lo consideriamo; in tal caso l'interesse è rivolto a trovare la determinazione di una rappresentazione non ancora adeguatamente determinata.

§ 168

Il punto di vista del giudizio è la *finitezza*, e la *finitezza* delle cose consiste nel fatto che esse sono un giudizio e che il loro essere determinato e la loro natura universale (il loro corpo e la loro anima) certamente sono uniti; altrimenti le cose sarebbero nulla; ma consiste pure nel fatto che questi loro momenti sono già altrettanto diversi quanto in generale separabili.

§ 169

Nel giudizio astratto: « *il singolare è l'universale* », il soggetto, come ciò che si riferisce a sé negativamente, è l'immediatamente *concreto*, mentre invece il predicato è l'*astratto*, l'indeterminato, l'*universale*. Siccome però soggetto e predicato sono legati dalla copula *è*, anche il predicato deve necessariamente contenere nella sua universalità la determinatezza del soggetto; essa è pertanto la *particolarità*, e questa è l'*identità posta* del sog-

getto e del predicato; come l'elemento indifferente rispetto a questa distinzione formale, essa è il *contenuto*.

Il soggetto giunge soltanto nel predicato alla sua esplicita determinatezza e al suo contenuto; per sé è quindi una semplice rappresentazione o un nome vuoto. Nei giudizi: « *Dio* è l'ente realissimo » o « l'*assoluto* è identico a sé » – *Dio*, l'*assoluto* sono semplici nomi; quello che il soggetto *è*, viene detto soltanto nel predicato. Quello che il soggetto altrimenti ancora sarebbe come concreto, non riguarda *questo* giudizio (confronta § 31).

Aggiunta. Quando si dice: il soggetto è ciò di cui viene enunciato qualcosa e il predicato è ciò che viene enunciato, si dice qualcosa di estremamente banale, e non si apprende così nulla di più preciso sulla distinzione tra questi due termini. Il soggetto, quanto alla sua nozione, è anzitutto il singolare, e il predicato l'universale. Nell'ulteriore sviluppo del giudizio accade poi che il soggetto non rimane semplicemente il singolare nella sua immediatezza e il predicato non rimane semplicemente l'universale nella sua astrattezza; soggetto e predicato acquistano poi anche il significato, l'uno del particolare e dell'universale, l'altro del particolare e del singolare. Le due denominazioni di soggetto e predicato indicano questo scambio nel significato dei due lati del giudizio.

§ 170

Per quel che riguarda più precisamente la determinatezza del soggetto e del predicato, il *soggetto*, come relazione negativa a se stesso (v. § 163, e 166 nota) è il saldo fondamento nel quale il predicato ha la sua consistenza ed è idealmente (*inerisce* al soggetto); e in quanto il soggetto è in generale ed *immediatamente* concreto, il contenuto determinato del predicato è soltanto *una* delle *molte* determinatezze del soggetto, e perciò il soggetto è più ricco e più ampio del predicato.

Viceversa il *predicato*, come l'universale, è consistente per sé, ed è indifferente se questo soggetto sia o non sia; il predicato va oltre il soggetto, lo *sussume* sotto di sé e, a sua volta, è più ampio del soggetto. Soltanto il *contenuto determinato* del predicato (vedi paragrafo precedente) costituisce l'identità di entrambi.

§ 171

Soggetto, predicato e il contenuto determinato o l'identità, sono dapprima posti nel giudizio nella loro relazione stessa come *diversi*, sciolti. Ma *in sé*, cioè secondo il concetto, sono *identici*, in quanto la totalità concreta del soggetto consiste nell'essere non una qualsiasi molteplicità indeterminata, ma unicamente *singolarità*, il particolare e l'universale in un'identità, e il predicato è proprio quest'unità (v. § 170). – Nella copula, inoltre, l'*identità* del soggetto e del predicato è sì *posta*, ma dapprima soltanto come un *è* astratto. Secondo quest'*identità* il soggetto va *posto* anche nella determinazione del predicato; in tal modo anche il predicato riceve la determinazione del soggetto, e la copula si *riempie*. Questa è l'*ulteriore determinazione* del giudizio per cui, mediante la copula ricca di contenuto, il giudizio si fa *sillogismo*. Dapprima nel giudizio la sua ulteriore determinazione è il determinare la *universalità* prima *sensibile*, astratta, come *totalità, genere e specie, universalità concettuale* sviluppata.

Soltanto conoscendo l'ulteriore determinazione del giudizio è possibile giungere a dare tanto un *nesso*, quanto un *senso* a quelle che sogliono essere presentate come *specie* di giudizio. La loro usuale enumerazione, oltre ad apparire del tutto casuale, è qualcosa di superficiale, e perfino di incolto e primitivo, nell'addurre le distinzioni; come si debbano distinguere il giudizio positivo, categorico, assertorio, è in parte del tutto campato in aria, e in parte rimane indeterminato. I diversi giudizi vanno considerati come susseguentisi necessariamente l'uno dall'altro e come *una progressiva determinazione del concetto*, giacché il giudizio stesso non è altro che il concetto *determinato*.

In relazione alle due sfere precedenti dell'*essere* e dell'*essenza*, i *concetti determinati*, come giudizi, sono riproduzioni di quelle sfere, ma posti nella relazione semplice del concetto.

Aggiunta. Le diverse specie del giudizio non vanno intese soltanto come una molteplicità empirica, ma come una totalità determinata dal pensiero, ed è uno dei grandi meriti di Kant quello di aver fatto valere

per primo tale esigenza. Certo non si può riconoscere come sodisfacente la suddivisione kantiana dei giudizi secondo lo schema della sua tavola delle categorie in giudizi di qualità, quantità, relazione e modalità, in parte perché lo schema di queste categorie è stato applicato in modo semplicemente formale, e in parte anche per via del suo contenuto; tuttavia tale suddivisione si fonda sulla vera intuizione che le diverse specie del giudizio devono essere determinate proprio mediante le forme universali dell'idea logica. Ne ricaviamo quindi anzitutto tre specie principali di giudizio che corrispondono ai gradi dell'essere, dell'essenza e del concetto. La seconda di queste specie principali, corrispondente al carattere dell'essenza, come grado della differenza, è ancora, a sua volta, sdoppiata in sé. Il fondamento interno di questa sistemazione del giudizio va cercato nel fatto che, essendo il concetto l'unità ideale (*ideell*) dell'essere e dell'essenza, il suo dispiegarsi nel giudizio deve anche riprodurre anzitutto questi due gradi trasformandoli in modo conforme al concetto, mentre poi il concetto si mostra come determinante il vero giudizio. – Le diverse specie del giudizio non stanno però l'una accanto all'altra semplicemente con uguale valore, ma devono piuttosto essere considerate come una successione di gradi e la loro distinzione si fonda sul significato logico del predicato. Questo lo si può constatare già nella coscienza comune, in quanto senz'alcuna esitazione attribuisce una capacità di giudizio molto limitata a chi suole pronunciare soltanto giudizi come, per es., « questa parete è verde », « questa stufa è rovente », ecc.; invece si dice che sa veramente giudicare soltanto chi pronuncia giudizi in cui si tratta di questioni come se una certa opera d'arte sia bella, un'azione buona ecc. Nei giudizi della prima specie il contenuto costituisce soltanto una qualità astratta, ed è sufficiente la percezione immediata per decidere se sia data o meno; quando invece si dice che un'opera d'arte è bella, oppure che un'azione è buona, gli oggetti in questione vengono confrontati con quello che devono essere, cioè con il loro concetto.

α) *Giudizio qualitativo*

§ 172

Il giudizio immediato è il *giudizio* dell'*essere determinato*; il soggetto è posto in un'universalità, come suo predicato, che è una qualità immediata (e quindi sensibile). 1) Giudizio *positivo*, il singolare è un particolare. Ma il singolare *non* è un particolare; più esattamente, tale qualità singolare non corrisponde alla natura concreta del soggetto; 2) giudizio *negativo*.

È uno dei pregiudizi più essenziali della logica il fatto che giudizi qualitativi come: « la rosa è rossa » o « non è rossa », possano contenere verità. Tali giudizi possono essere *esatti*, nella cerchia limitata della percezione, della rappresentazione e del pensiero finiti; questo dipende dal contenuto, che è un contenuto altrettanto finito, per sé non vero. Ma la verità si fonda soltanto sulla forma, cioè sul concetto posto e sulla realtà ad esso corrispondente; ma tale verità non c'è nel giudizio qualitativo.

Aggiunta. Esattezza e verità nella vita comune vengono molto spesso considerate come equivalenti, e, quindi, spesso si parla della verità di contenuto, quando si tratta soltanto di esattezza. L'esattezza concerne in generale soltanto l'accordo formale della nostra rappresentazione con il suo contenuto, quale che sia tale contenuto. Certo può essere esatto che qualcuno è malato o che qualcuno ha rubato; un tale contenuto però, non è vero, perché un corpo malato non è in accordo con il concetto della vita, e, così pure, il furto è un'azione che non corrisponde al concetto dell'agire umano. Da questi esempi si deve ricavare la conclusione che un giudizio immediato nel quale viene enunciata una qualità astratta a proposito di qualcosa che è immediatamente singolare, per quanto possa essere esatto che tale qualità gli spetta, però non può contenere alcuna verità, perché il rapporto tra soggetto e predicato in tale giudizio non è quello tra realtà e concetto. – Inoltre la non verità del giudizio immediato consiste allora nel fatto che la sua forma e il suo contenuto non corrispondono l'uno all'altro. Se diciamo: questa rosa è rossa, è detto nella *copula è* che soggetto e predicato concordano l'uno con l'altro. Ma la rosa come una realtà concreta non è soltanto rossa, ma è anche profumata, ha anche una forma determinata e altre determinazioni diverse che non sono contenute nel predicato *rosso*. D'altra parte questo predicato, come un universale astratto, non spetta soltanto a questo soggetto. Ci sono anche altri fiori e, in generale, altri oggetti che sono ugualmente rossi. Soggetto e predicato nel giudizio immediato si toccano dunque, per così dire, in *un solo* punto, ma non coincidono. Diverso è invece il rapporto quando si ha il giudizio del concetto. Quando diciamo quest'azione è buona, questo è un giudizio del concetto. Si nota subito che qui tra soggetto e predicato non si ha quel rapporto debole ed estrinseco che si aveva nel giudizio immediato. Mentre nel giudizio immediato il predicato è costituito da una qualche qualità astratta che può spettare, ma anche non spettare al soggetto, nel giudizio del concetto invece il predicato è, per così dire, l'anima del soggetto, mediante la quale il soggetto è interamente determinato come il corpo da quell'anima.

§ 173

In questa negazione, come *prima* negazione, rimane ancora la *relazione* del soggetto al predicato, che in tal modo è come relativamente universale, un universale, la cui *determinatezza* soltanto è stata negata (« la rosa *non* è rossa » implica che essa però ha un colore – anzitutto un altro colore, il che però sarebbe di nuovo un giudizio positivo). Il singolare però *non* è neppure un universale. Così 3) il giudizio si scinde in sé *aa*) nella vuota relazione *identica*: il singolare è il singolare — giudizio *identico*; e, *bb*) in sé come la completa inadeguatezza del soggetto e predicato; il cosiddetto giudizio *infinito*.

Esempi di quest'ultimo tipo di giudizio sono: « lo spirito non è un elefante », « un leone non è un tavolo » ecc. – Proposizioni queste che sono esatte, ma prive di senso, proprio come le proposizioni identiche: « un leone è un leone », « lo spirito è lo spirito ». Queste proposizioni certo sono la verità del giudizio immediato, cosiddetto qualitativo, ma non sono affatto giudizi, e possono darsi soltanto in un pensiero soggettivo, che poi può anche fissarsi in un'astrazione priva di verità. – Considerate oggettivamente, queste proposizioni esprimono la natura dell'*essente* o delle cose *sensibili*, e cioè il loro scindersi in una *vuota* identità e in una relazione *riempita*, che però è l'*alterità qualitativa dei termini in relazione*, la loro completa inadeguatezza.

Aggiunta. Il giudizio negativo infinito, nel quale non ha più luogo alcuna relazione tra soggetto e predicato, suole essere citato nella logica formale soltanto come una curiosità priva di senso. In effetti però questo giudizio infinito non deve essere considerato soltanto come una forma contingente del pensiero soggettivo, ma consegue come risultato dialettico più prossimo dei giudizi immediati precedenti (del giudizio positivo e di quello semplicemente negativo), portandone esplicitamente alla luce la finitezza e la non-verità. Come esempio oggettivo del giudizio negativo infinito può essere considerato il crimine. Chi commette un crimine, per es., più precisamente un furto, non solo nega, come in una controversia civile, il diritto di un altro a questa cosa determinata, ma il suo diritto in generale, e perciò non viene soltanto tenuto a restituire la cosa che

ha rubato, ma viene anche punito, perché ha leso il diritto come tale, cioè il diritto nella sua universalità. La controversia civile invece è un esempio del giudizio semplicemente negativo, perché, in questa controversia, viene negato soltanto questo diritto particolare, e quindi viene riconosciuto il diritto in generale. È lo stesso che avviene nel giudizio negativo: questo fiore non è rosso; con questo giudizio infatti viene negato che nel fiore ci sia questo colore particolare, ma non il colore in generale, giacché il fiore può anche essere blu, giallo, ecc. Così pure anche la morte è un giudizio negativamente infinito a differenza dalla malattia che è un giudizio semplicemente negativo. Nella malattia viene negata soltanto questa o quella particolare funzione vitale, mentre nella morte, come si suol dire, l'anima e il corpo si dipartono, e cioè soggetto e predicato vengono a trovarsi interamente l'uno fuori dell'altro.

β) *Il giudizio di riflessione*

§ 174

Il singolare *come* singolare (riflesso in sé) posto nel giudizio ha un predicato, rispetto al quale il soggetto, come riferentesi a sé, rimane al tempo stesso un *altro*. – Nell'*esistenza* il soggetto non è più immediatamente qualitativo, ma è in *rapporto* e *connessione con un altro*, con un mondo esterno. L'*universalità* ha così acquistato il significato di tale relatività (per es. utile, pericoloso; peso, acidità, – e poi impulso, ecc.).

Aggiunta. Il giudizio di riflessione si distingue in generale dal giudizio qualitativo, in quanto il suo predicato non è più una qualità immediata, astratta, ma è di *tal* specie per cui il soggetto mostra mediante quel predicato di essere in relazione ad altro. Se, per es., diciamo che questa rosa è rossa, consideriamo il soggetto nella sua singolarità immediata senza relazione ad altro; se invece pronunciamo il giudizio: questa pianta è medicinale, consideriamo il soggetto, la pianta in relazione ad altro (la malattia che può venirne curata) mediante il predicato (il carattere medicinale). Lo stesso accade nei giudizi: questo corpo è elastico – questo strumento è utile – questa pena ha un'efficacia come deterrente e così via. I predicati di tali giudizi sono in generale determinazioni della riflessione, mediante le quali, certo, si va oltre la singolarità immediata del soggetto, ma non viene ancora addotto il suo concetto. – Il modo consueto di ragio-

nare suole adagiarsi soprattutto in questa forma di giudizio. Quanto più concreto è l'oggetto in questione, tanto maggiore è il numero dei punti di vista che offre alla riflessione, ma che, tuttavia, non ne esauriscono la natura peculiare, cioè il concetto.

§ 175

1) Il soggetto, il singolare *come* singolare (nel giudizio *singolare*) è un universale. 2) In questa relazione il soggetto è elevato al di sopra della sua singolarità. Quest'ampliamento è un ampliamento estrinseco, è la riflessione del soggetto, è dapprima la *particolarità* indeterminata (nel giudizio *particolare*, che immediatamente è tanto negativo, quanto positivo; – il singolare è diviso in sé, in parte si riferisce a sé, in parte ad altro). 3) Alcuni sono l'universale; così la particolarità è ampliata a universalità, ossia questa, determinata mediante la singolarità del soggetto, è la *totalità* (la comunanza, l'usuale universalità della *riflessione*).

Aggiunta. Il soggetto, in quanto è determinato come universale nel giudizio *singolare*, va così oltre di sé come semplicemente singolare. Se diciamo: questa pianta è medicinale, questo implica che non soltanto questa singola pianta è medicinale, ma parecchie o alcune piante lo sono, e questo dà poi luogo al giudizio *particolare* (alcune piante sono medicinali, – alcuni uomini sono inventivi ecc.). Mediante la particolarità, il singolare immediato perde la sua indipendenza ed entra in collegamento con altro. L'uomo, come *questo* uomo, non è più soltanto quest'uomo singolo, ma sta accanto ad altri uomini ed è uno in una folla. Ma proprio così appartiene anche al suo universale ed è quindi innalzato. Il giudizio particolare è tanto positivo, quanto negativo. Se soltanto alcuni corpi sono elastici, gli altri non sono elastici. – Qui è poi implicito il passaggio a sua volta alla terza forma del giudizio di riflessione, cioè al giudizio di totalità (tutti gli uomini sono mortali; tutti i metalli sono conduttori elettrici). La totalità è quella forma dell'universalità in cui anzitutto si imbatte la riflessione. I singolari costituiscono qui il fondamento, ed è il nostro operare soggettivo a radunarli insieme e a determinarli come « tutto ». L'universale appare qui soltanto come un legame estrinseco che abbraccia i singolari sussistenti per sé ed indifferenti rispetto ad esso. In effetti tuttavia l'universale è il fondamento e il terreno, la radice e la

sostanza dei singolari. Se, per es., osserviamo Caio, Tizio, Sempronio e gli altri abitanti di una città o di un paese, il fatto che essi sono tutti insieme uomini non è soltanto qualcosa che è loro comune, ma è il loro *universale*, il loro *genere*, e tutti questi singolari non sarebbero affatto senza questo loro genere. Diversamente stanno le cose invece se si tratta di quell'universalità superficiale, un'universalità soltanto per modo di dire, che in effetti è soltanto ciò che spetta a tutti i singolari ed è il loro elemento comune. Si è osservato che gli uomini, a differenza dagli animali, hanno in comune la caratteristica di essere dotati di lobi dell'orecchio[1]. Tuttavia è evidente che se anche questo o quell'uomo non avesse i lobi dell'orecchio, non per questo sarebbe intaccato quello che è altrimenti il suo essere, il suo carattere, le sue capacità ecc.; non avrebbe invece alcun senso dire che Caio potrebbe anche non essere un uomo, e tuttavia essere valoroso, colto ecc. Quello che il singolo uomo è in particolare, lo è soltanto in quanto è anzitutto uomo come tale ed in universale; questo carattere universale poi non è soltanto qualcosa di esterno ed ulteriore rispetto ad altre qualità astratte o semplici determinazioni della riflessione, ma è piuttosto il carattere che compenetra ed include in sé ogni particolare.

§ 176

Essendo anche il soggetto determinato come universale, è *posta* l'identità del soggetto e del predicato, come pure, sempre per questo motivo, la determinazione del giudizio è *posta* come indifferente. Mediante quest'unità del *contenuto*, come universalità identica alla riflessione-in-sé negativa del soggetto, la relazione del giudizio diventa una relazione *necessaria*.

Aggiunta. Il procedere dal giudizio di riflessione dell'universalità al giudizio della necessità è già reperibile nella nostra coscienza comune quando diciamo: ciò che spetta al tutto, spetta al genere, e perciò è necessario. Quando diciamo: *tutte* le piante, *tutti* gli uomini, ecc. è come se dicessimo: *la* pianta, *l*'uomo, ecc.

1. Cfr. HEGEL, WdL, II, 455, *Scienza della logica*, III, 313, dove per l'uso di questo carattere distintivo quale principio di definizione dell'uomo, HEGEL si riferisce a Johann Friedrich BLUMENBACH (1752-1840), professore di medicina a Göttingen dal 1776, e autore di numerose opere di fisiologia e anatomia comparata, tra cui la dissertazione *De generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenhoeck, 1776; *Institutiones physiologiae*, Göttingen, Dieterich, 1787; *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen, Dieterich, 1805.

γ) *Giudizio della necessità*

§ 177

Il giudizio della necessità, come identità del contenuto nella sua distinzione,

1) contiene nel predicato in parte la *sostanza* o *natura* del *soggetto*, l'universale *concreto* – il *genere* –; in parte, in quanto questo universale contiene pure in sé la determinatezza come negativa, la determinatezza essenziale *esclusiva* – la *specie*; – giudizio *categorico*.

2) nella loro sostanzialità i due lati acquistano la figura di realtà effettiva indipendente, la cui identità è soltanto un'identità *interna*; la realtà effettiva dell'uno quindi *non* è al tempo stesso *sua*, ma l'essere *dell'altro*; – giudizio *ipotetico*.

3) *Posta*, al tempo stesso, in questa alienazione del concetto l'identità interna, l'universale è il genere che è identico a sé nella sua singolarità esclusiva; il giudizio che ha come suoi due lati quest'universale, una volta come tale, l'altra come circolo della sua particolarizzazione escludente se stessa, di cui il genere è sia l'*o – o*, sia il *tanto-quanto* – è il *giudizio disgiuntivo*. L'universalità, dapprima come genere, poi anche come la cerchia delle sue specie, è quindi determinata e posta come totalità.

Aggiunta. Il giudizio categorico («l'oro è un metallo», «la rosa è una pianta») è il giudizio *immediato* della necessità e nella sfera dell'essenza corrisponde al rapporto di sostanzialità. Tutte le cose sono un giudizio categorico, cioè hanno una loro natura sostanziale che ne costituisce il fondamento saldo ed immutabile. Soltanto in quanto consideriamo le cose dal punto di vista del genere e come determinate necessariamente da esso, il giudizio comincia ad essere un vero giudizio. Si deve pertanto considerare una mancanza di educazione logica quando si considerano omogenei giudizi come questi: «l'oro è caro» e «l'oro è un metallo». Che l'oro sia caro dipende da una sua relazione esterna a nostre inclinazioni ed esigenze, al costo della sua estrazione ecc., e l'oro rimane quello che è, anche se questa relazione esterna muta o scompare. Al contrario il suo carattere di metallo costituisce la natura sostanziale dell'oro, senza di cui non può sussistere con tutto ciò che per altro è in esso o si vuol dire di esso. Lo stesso accade quando diciamo: Caio è un uomo;

con ciò esprimiamo il fatto che tutto quanto altrimenti può essere, ha valore e significato soltanto in quanto corrisponde a questa sua natura sostanziale di essere uomo. – Inoltre anche il giudizio categorico è ancora difettoso in quanto in esso il momento della particolarità non trova ancora pieno riconoscimento. Così, per es., è vero che l'oro è un metallo, ma anche l'argento, il rame, il ferro, ecc. sono metalli, e il carattere di metallo come tale è indifferente rispetto a ciò che è particolare delle diverse specie di metalli. Questo implica il procedere dal giudizio categorico a quello *ipotetico*, che può venir espresso mediante la formula: se A è, allora B è. Abbiamo qui lo stesso procedere che c'è stato prima dal rapporto della sostanzialità a quello della causalità. Nel giudizio ipotetico la determinatezza del contenuto appare come mediata, come dipendente da altro, e questo è precisamente il rapporto di causa ed effetto. Il significato del giudizio ipotetico è poi, in generale, che, mediante tale giudizio, l'universale è posto nelle sue particolarità, e così otteniamo la terza forma del giudizio di necessità: il giudizio *disgiuntivo*; A è B, oppure C, oppure D; l'opera d'arte poetica, o è epica o è lirica, o è drammatica; il colore o è giallo, o è blu, o è rosso, e così via. I due lati del giudizio disgiuntivo sono identici: il genere è la totalità delle loro specie, e la totalità delle specie è il genere. Quest'unità dell'universale e del particolare è il concetto, ed è il concetto ormai che costituisce il contenuto del giudizio.

δ) *Il giudizio del concetto*

§ 178

Il *giudizio* del *concetto* ha come suo contenuto il concetto, la totalità in forma semplice, l'universale con la sua determinatezza completa. Il soggetto 1) è anzitutto un singolare, che ha come predicato la *riflessione* dell'essere determinato particolare sul suo universale – l'accordo o il non accordo di queste due determinazioni; buono, vero, esatto, ecc. – giudizio *assertorio*.

Anche nella vita comune si chiama « giudicare » soltanto pronunciare un tale tipo di giudizi, e cioè dire se un oggetto, un'azione ecc. siano buoni o cattivi, veri, belli ecc. Non si attribuisce certo capacità di giudizio a chi sa per es. formulare giudizi positivi o negativi come: « questa rosa è rossa », « questo dipinto è rosso, verde, polveroso ecc. ».

Con il principio del sapere immediato e della fede perfino in filosofia è stata affermata come forma dottrinale unica ed essenziale il giudizio assertorio che nella società, quando avanza per sé la pretesa di esser riconosciuto valido, viene piuttosto considerato inadeguato. Nelle cosiddette opere filosofiche che affermano quel principio si possono leggere centinaia e centinaia di *asserzioni* circa la ragione, il sapere, il pensare, ecc. che, avendo ormai l'autorità esterna perso quasi del tutto credito, cercano di acquisire credibilità ripetendo all'infinito sempre una sola e medesima cosa.

§ 179

Il giudizio assertorio, nel suo soggetto dapprima immediato, non contiene la relazione del particolare e dell'universale espressa nel predicato. Questo giudizio perciò è soltanto una particolarità *soggettiva* e gli sta di contro, con uguale legittimità, o piuttosto con uguale illegittimità, l'asserzione opposta; perciò è soltanto 2) un giudizio *problematico*. Ma 3) se è *posta* la particolarità oggettiva *nel soggetto*, la sua particolarità come costituzione del suo essere determinato, allora il soggetto esprime la relazione di questa costituzione alla sua determinazione, cioè al suo genere, e quindi quello che (vedi paragrafo precedente) costituisce il contenuto del predicato; (*questa* – la singolarità immediata – *casa* – genere – *fatta così e così* – particolarità –, è buona o cattiva) – giudizio *apodittico*. – *Tutte le cose* sono un *genere* (la loro determinazione e fine) in una realtà effettiva *singolare* di una costituzione *particolare*; e la loro finitezza consiste nel fatto che il loro aspetto particolare può essere conforme all'universale, ma può anche non esserlo.

§ 180

In tal modo soggetto e predicato sono ciascuno l'intero giudizio. La costituzione immediata del soggetto si mostra dapprima come il *fondamento mediatore* tra la singolarità dell'effettivamente reale e la sua universalità come fondamento del

giudizio. Quello che in effetti è stato posto, è l'unità del soggetto e del predicato come il concetto stesso; è il riempimento del vuoto « *è* » della copula, ed in quanto i suoi momenti sono distinti al tempo stesso come soggetto e predicato, il concetto è posto come unità di entrambi, come la loro relazione mediatrice – il *sillogismo*.

c. Il sillogismo

§ 181

Il sillogismo è l'unità del concetto e del giudizio – è il concetto come l'identità semplice in cui sono ritornate le distinzioni formali del giudizio, ed è giudizio in quanto al tempo stesso è posto nella realtà, cioè nella distinzione delle sue determinazioni. Il sillogismo è il *razionale* ed è *tutto* il razionale.

Invero abitualmente si suole presentare il sillogismo come la *forma del razionale*, ma come una forma soggettiva, e senza che tra essa e un contenuto altrimenti razionale, per es. un principio razionale, un'azione razionale, un'idea ecc. sia stato mostrato un qualche nesso. Si parla in generale, molto e sovente, della *ragione* e ci si appella ad essa, senza però indicare quale sia la sua *determinatezza, che cosa* essa sia, e in tal caso si pensa meno che mai al sillogismo. In effetti il *sillogismo formale* è il razionale in una maniera così priva di razionalità da non aver nulla a che fare con un contenuto razionale. Ma siccome un tale contenuto può essere razionale solo mediante la determinatezza per cui il *pensiero* è ragione, può esserlo soltanto mediante quella forma che è il sillogismo. – Ma il sillogismo non è altro che il *concetto reale* (dapprima formalmente reale) *posto*, com'è detto in questo paragrafo. Il sillogismo è quindi il *fondamento essenziale di ogni vero*; e *la definizione dell'assoluto* è ormai che l'assoluto è il sillogismo, o per esprimere questa determinazione come proposizione: « *tutto è un sillogismo* ». Tutto è *concetto*, e il suo essere determinato è la distinzione dei suoi momenti, per cui la sua natura *univer-*

sale si dà realtà esterna mediante la *particolarità* e, come riflessione-in-sé negativa, si trasforma in *singolare*. – O, viceversa, l'effettivamente reale è un *singolare* che si innalza al piano dell'*universalità* mediante la *particolarità* e si fa identico a sé. – L'effettivamente reale è uno, ma è anche il separarsi dei momenti del concetto, e il sillogismo è il processo circolare della mediazione dei suoi momenti, mediante il quale processo si pone come uno.

Aggiunta. Proprio come il concetto e il giudizio, anche il sillogismo suole essere considerato soltanto come una forma del nostro pensiero soggettivo, e, in questo senso, si dice che il sillogismo è la fondazione del giudizio. Ora certamente il giudizio rinvia al sillogismo, ma non è semplicemente il nostro operare soggettivo a compiere questo passo, bensì è il giudizio stesso che si pone come sillogismo e in esso torna all'unità del concetto. Più precisamente è il giudizio apodittico che costituisce il passaggio al sillogismo. Nel giudizio apodittico abbiamo un singolare che, per la sua costituzione, si riferisce al suo universale, cioè al suo concetto. Il particolare appare qui come il termine medio mediatore tra il singolare e l'universale, e questa è la forma fondamentale del sillogismo, il cui ulteriore sviluppo, considerato dal punto di vista formale, consiste nel fatto che anche il singolare e l'universale prendono questo posto, per cui poi viene compiuto il passaggio dalla soggettività all'oggettività.

§ 182

Caratteristica del sillogismo *immediato* è che le determinazioni del concetto come determinazioni *astratte* stanno l'una rispetto all'altra in un *rapporto* soltanto esterno, in modo che i due *estremi*[1] sono la *singolarità* e l'*universalità*, ma il concetto

1. Com'è noto, nella logica classica si chiamano « estremi » i due termini che compaiono nella conclusione del sillogismo, mentre si chiama « medio » il termine che non compare nella conclusione, ma consente di giungervi. Così, per es., nel sillogismo « Tutti gli uomini sono mortali – Socrate è uomo – dunque Socrate è mortale », il termine medio è « uomo », mentre « Socrate » e « mortale » sono gli estremi, e, precisamente, « Socrate », ossia il soggetto della conclusione, è l'estremo « minore », mentre « mortale », ossia il predicato della conclusione è l'estremo « maggiore ». Si chiama poi « maggiore » la premessa che contiene l'estremo « maggiore » e « minore » quella che contiene il termine « minore ». A seconda della posizione occupata dal termine medio nelle premesse si hanno le diverse figure del sillogismo stabilite da

come *termine medio* che li racchiude entrambi è ugualmente soltanto la *particolarità* astratta. Gli estremi sono quindi posti come sussistenti *per sé in modo indifferente* l'uno rispetto all'altro, come pure rispetto al loro termine medio. Questo sillogismo è quindi il razionale come privo di concetto – il *sillogismo* formale dell'*intelletto*. – In questo sillogismo il soggetto viene collegato con un'*altra* determinatezza, ossia l'universale sussume attraverso questa mediazione un soggetto che gli è *estrinseco*. Il sillogismo razionale invece consiste nel fatto che il soggetto attraverso la mediazione collega *sé con se stesso*. Soltanto così il soggetto è soggetto, ossia il soggetto è in se stesso il sillogismo della ragione.

Nella considerazione che segue, il sillogismo dell'intelletto viene espresso, secondo il suo significato usuale e corrente, nella maniera soggettiva che gli è propria, nel senso che siamo *noi* a fare sillogismi di tale genere. In effetti, il sillogismo dell'intelletto è *soltanto* un sillogismo *soggettivo*; ma ciò ha pure un significato oggettivo, e cioè che quel sillogismo esprime soltanto la *finitezza* delle cose, tuttavia nel modo determinato raggiunto qui dalla forma. Nelle cose finite la soggettività è come cosalità, separabile dalle sue proprietà, dalla sua particolarità, e, così pure, separabile dalla sua universalità, sia in quanto questa è la semplice qualità della cosa e il suo nesso esterno con altre cose, sia in quanto è il suo genere e concetto.

Aggiunta. In conformità alla concezione sopra menzionata del sillogismo come forma del razionale, si è pure definita la ragione come facoltà del sillogizzare e l'intelletto come facoltà di formare concetti. A prescindere dalla superficialità di questa rappresentazione dello spirito, come se fosse un semplice complesso di forze o di facoltà sussistenti l'una ac-

Aristotele: *prima figura*, quando il termine medio funge da soggetto nella premessa maggiore e da predicato in quella minore, come nell'esempio del sillogismo sopra riportato; *seconda figura*, quando il termine medio funge da predicato tanto nella premessa maggiore quanto in quella minore; *terza figura*, quando il termine medio funge da soggetto in tutte e due le premesse. Queste le figure definite da Aristotele negli *Analitici primi*, mentre successivamente fu studiata anche una *quarta figura*, cioè quella in cui il termine medio funge da predicato nella premessa maggiore da soggetto in quella minore.

canto all'altra – rappresentazione che si trova alla base di questa distinzione – a proposito di questo accoppiamento dell'intelletto con il concetto, e della ragione con il sillogismo, va osservato che né il concetto può essere considerato semplicemente come determinazione dell'intelletto, né il sillogismo senz'altro come razionale. Da una parte, infatti, quello che nella logica formale viene usualmente trattato nella dottrina del sillogismo, in effetti, non è altro che il semplice sillogismo dell'intelletto, a cui non spetta in alcun modo l'onore di valere come forma del razionale, anzi come il razionale senz'altro; d'altra parte il concetto come tale è così poco una semplice forma dell'intelletto che è piuttosto soltanto l'intelletto astraente a abbassarlo a tale. Si suole quindi anche distinguere tra concetti dell'intelletto e concetti della ragione, il che tuttavia non va inteso come se *ci fossero* due specie di concetti, ma piuttosto nel senso che dipende dal *nostro* modo di operare il fermarsi semplicemente alla forma negativa ed astratta del concetto, oppure coglierlo secondo la sua vera natura come ciò che è al tempo stesso positivo e concreto. Così, per es., il concetto della libertà è un semplice concetto dell'intelletto, quando la libertà viene considerata come l'astratto opposto della necessità, mentre il concetto vero e razionale della libertà contiene in sé la necessità come superata. Così pure la definizione di Dio, data dal cosiddetto deismo, è il semplice concetto di Dio proprio dell'intelletto, mentre la religione cristiana, che pensa Dio come trinitario, contiene il concetto razionale di Dio.

α) *Sillogismo qualitativo*

§ 183

Il primo sillogismo è il *sillogismo* dell'*essere determinato* o sillogismo *qualitativo*, come si è indicato nel paragrafo precedente, 1) S - P - U[1] in quanto un soggetto come singolare mediante *una qualità è collegato con una determinatezza universale*.

Che il soggetto (*terminus minor*) abbia ancora altre determinazioni, oltre quella della singolarità, e, così pure, l'altro estremo (il predicato della proposizione conclusiva, il *terminus maior*) sia ulteriormente determinato, oltre ad essere

1. Queste lettere stanno rispettivamente, S, per singolare, P, per particolare e U, per universale.

un universale, non viene preso qui in considerazione; qui interessano soltanto le forme mediante le quali tali termini costituiscono la conclusione.

Aggiunta. Il sillogismo dell'essere determinato è un semplice sillogismo dell'intelletto, e precisamente in quanto qui la singolarità, la particolarità e l'universalità stanno l'una di fronte all'altra in modo del tutto astratto. Così questo sillogismo è poi il supremo uscire da sé del concetto. Abbiamo qui come soggetto qualcosa che è immediatamente singolare; in questo soggetto viene poi evidenziato un qualche aspetto particolare e per mezzo di esso il singolare si mostra come universale. Così, per es., quando diciamo: « questa rosa è rossa », rosso è un colore, e quindi questa rosa è qualcosa di colorato. È soprattutto questa figura del sillogismo ad essere trattata nella logica usuale. In altri tempi si considerava il sillogismo come la regola assoluta di ogni conoscere, e un'affermazione scientifica veniva considerata giustificata soltanto se era stata dimostrata come mediata da un sillogismo. Oggi si incontrano le diverse forme del sillogismo soltanto più nei compendi di logica, e la loro conoscenza è considerata soltanto più come un vuoto sapere scolastico, di cui non si può fare alcun uso ulteriore nella vita pratica e neppure nella scienza. A questo proposito va anzitutto osservato che, per quanto sarebbe superfluo e pedante in ogni occasione scendere in campo con tutta la prolissità del sillogizzare in modo formale, pure le diverse forme del sillogismo continuano però ad avere valore nel nostro conoscere. Quando, ad es., qualcuno in un mattino d'inverno svegliandosi sente lo scricchiolío dei carri nelle strade e ne trae lo spunto per osservare che deve esserci stata una gelata molto forte, compie un'operazione sillogistica, e questo tipo di operazioni lo ripetiamo ogni giorno nei modi più vari e complessi. Prendere esplicitamente consapevolezza di questo nostro operare quotidiano in quanto uomini pensanti, potrebbe quindi essere di non minore interesse di quanto si riconosce che lo è prendere consapevolezza non soltanto delle funzioni della nostra vita organica, come, per es., delle funzioni della digestione, della formazione del sangue, del respiro ecc., ma anche dei processi e delle forme della natura che ci circonda. A questo proposito si deve certo ammettere senz'alcuna esitazione che, proprio come per digerire, respirare bene ecc., non è necessario uno studio preliminare dell'anatomia e della fisiologia, così pure per trarre delle conclusioni sillogistiche esatte non c'è bisogno di aver studiato prima la logica. – È stato Aristotele per primo ad osservare e descrivere le diverse forme e le cosiddette figure del sillogismo nel loro significato soggettivo, e certo con una tale sicurezza e precisione che nell'essenziale non c'è stato nulla da aggiungervi. Ora sebbene questo risultato vada ascritto come grande merito ad

Aristotele, però nelle sue ricerche propriamente filosofiche non si è valso affatto delle forme del sillogismo dell'intelletto, né, in generale, di quelle del pensiero finito (vedi nota al § 189).

§ 184

Questo sillogismo è α) del tutto *contingente* nelle sue determinazioni, in quanto il termine medio come particolarità astratta è *soltanto una qualche determinatezza* del soggetto che come *immediato*, e quindi empiricamente concreto, ne ha parecchie. Il soggetto può quindi essere collegato con *altre* universalità altrettanto *varie*, così come anche una *singola* particolarità può a sua volta avere determinatezze diverse, e quindi il soggetto può essere riferito mediante questo *medesimo medius terminus* a universali *differenti*.

Il sillogizzare in modo formale è scaduto in disuso molto di più di quanto non se ne sia compreso il difetto e in tal modo se ne sia voluto giustificare l'abbandono. Questo paragrafo e il successivo espongono le ragioni della nullità di un tale sillogizzare per la verità.

Secondo l'aspetto indicato nel paragrafo, con questo tipo di sillogismi si possono *dimostrare*, come si suol dire, le cose più diverse. Basta prendere il *medius terminus* da cui può essere compiuto il passaggio alla determinazione desiderata. Ma con un altro *medius terminus* si può *dimostrare* qualcos'altro fino all'opposto. – Quanto più concreto è un oggetto, tanto più numerosi sono i lati che gli appartengono e che possono servire da *termini medii*. Quale di questi lati sia più essenziale degli altri deve necessariamente dipendere a sua volta da un tale sillogismo che si attiene alla singola determinatezza e per essa può trovare con uguale facilità un lato e un *rispetto* secondo il quale la si può far *valere* come *importante* e *necessaria*.

Aggiunta. Per quanto poco nel corso consueto della vita si soglia pensare al sillogismo dell'intelletto, esso però vi giuoca costantemente la sua propria parte. Così, per es., nel processo civile è compito degli avvo-

cati far valere i titoli di diritto favorevoli alle loro parti. Un tale titolo di diritto però dal punto di vista logico non è altro che un *medius terminus*. Lo stesso avviene anche nelle trattative diplomatiche, quando, per es., diverse potenze avanzano pretese nei riguardi di un medesimo territorio. In tal caso può essere sottolineato come *medius terminus* o il diritto di successione, o la posizione geografica di quel territorio, o la stirpe e il linguaggio dei suoi abitanti, o qualche altro motivo.

§ 185

β) Questo sillogismo è pure contingente per la forma della *relazione* che è in esso. Secondo il concetto del sillogismo, il vero è la relazione di distinti mediante un termine medio che costituisce la loro unità. Ma le relazioni degli estremi ai termini medi (le cosiddette *premesse, premessa maggiore e premessa minore*) sono piuttosto relazioni *immediate*.

Questa contraddizione del sillogismo si esprime a sua volta mediante un *progresso* infinito, come esigenza che ciascuna delle premesse sia ugualmente dimostrata mediante un sillogismo; siccome questo però ha due premesse altrettanto immediate, quest'esigenza – che in vero sempre si duplica – si ripete all'*infinito*.

§ 186

Quello che qui (per la sua importanza empirica) è stato osservato come *difetto* del sillogismo, al quale in questa forma viene attribuita esattezza assoluta, deve necessariamente superarsi da sé nell'ulteriore determinazione del sillogismo. Qui all'interno della sfera del concetto, come nel giudizio, la determinatezza *opposta* non soltanto c'è *in sé*, ma essa è *posta*, e, così, anche per l'ulteriore determinazione del sillogismo basta accogliere ciò che viene posto ogni volta mediante il sillogismo stesso.

Mediante il sillogismo immediato S - P - U il *singolare* è mediato con l'universale, e in questa *conclusione* è posto come *universale*. Il singolare, come soggetto, e, anzi, come universale, ora è quindi l'unità dei due estremi e il mediatore; si ha quindi

la *seconda figura*[1] del sillogismo, 2) U - S - P. Questa figura esprime la verità della prima, e cioè che la mediazione è accaduta nella singolarità, e quindi è qualcosa di contingente.

§ 187

La seconda figura collega l'universale con il particolare (universale che proviene dalla conclusione precedente, determinato mediante la singolarità, e quindi prende ora il posto del soggetto immediato). L'*universale* è quindi posto mediante questa conclusione come particolare, e, dunque, come mediatore degli estremi i cui posti vengono ora occupati dagli altri; si ha la *terza figura* del sillogismo: 3) P - U - S.

Le cosiddette *figure* del sillogismo (Aristotele giustamente ne conosce soltanto *tre;* la *quarta*[2] è un'aggiunta successiva superflua e perfino assurda) nella loro trattazione usuale vengono poste l'una accanto all'altra, senza che si pensi minimamente a mostrarne la necessità, e, ancor meno, il significato e il valore. Non c'è perciò da meravigliarsi se più tardi le figure sono state trattate come un vuoto formalismo. Tali figure hanno però un senso molto profondo, basato sulla necessità per cui *ciascun momento,* come determinazione del concetto, diventa il *tutto* e il *fondamento mediatore.* – Ma domandarsi quali determinazioni spettino altrimenti alle proposizioni, se possano essere universali ecc. oppure negative per portare a una conclusione *esatta* nelle diverse figure del sillogismo, è un tipo di ricerca puramente *meccanica* che per il suo carattere meccanico, privo di con-

1. Questa seconda figura hegeliana del sillogismo corrisponde piuttosto alla terza figura aristotelica in quanto il termine medio funge da soggetto in tutte e due le premesse, mentre la terza figura hegeliana corrisponde piuttosto alla seconda figura aristotelica in quanto il termine medio funge da predicato nelle due premesse. Un breve sguardo storico sull'« accoglienza » di quest'innovazione hegeliana presso i discepoli e gli espositori è stato dato dal MONI nella sua traduzione della *Scienza della logica,* III, 141, mentre tra gli studi più organici e recenti della questione va segnalato W. KROHN, *Die formale Logik in Hegels Wissenschaft der Logik,* München, Hanser, 1972, pp. 20-60.

2. Cfr. la nostra nota al § 182, n. 1, p. 403.

cetto, e per la sua interna insignificanza, è stato giustamente dimenticato. – Tanto meno, per rivendicare l'importanza di tale ricerca e del sillogismo dell'intelletto in generale, si può richiamarsi ad Aristotele, anche se ha descritto queste, come innumerevoli altre forme dello spirito e della natura, e ne ha investigata ed indicata la determinatezza. Tanto nei suoi *concetti* metafisici, quanto nei *concetti* riguardanti il naturale e lo spirituale, Aristotele era così lontano da voler fare della forma del sillogismo dell'intelletto il fondamento e il criterio che, si potrebbe dire, neppure uno di quei concetti avrebbe potuto sorgere o venir ammesso se avesse dovuto venir sottoposto alle leggi dell'intelletto. Anche se nell'opera di Aristotele e nel suo modo essenziale di esporre c'è molto di descrittivo e di intellettivo, vi domina però sempre il concetto *speculativo* e in questa sfera Aristotele non ha mai consentito l'ingresso a quel modo intellettivo di sillogizzare che per primo ha esposto in modo così determinato.

Aggiunta. Il senso oggettivo delle figure del sillogismo in generale è che ogni razionale si mostra come un triplice sillogismo, e precisamente in modo che ciascuno dei suoi membri occupa tanto il posto di un estremo, quanto del termine medio che fa da mediatore. Questo è precisamente il caso dei tre termini della scienza filosofica, cioè dell'idea logica, della natura e dello spirito. La natura, questa totalità immediata, si dispiega nei due estremi dell'idea logica e dello spirito. Ma lo spirito è soltanto spirito in quanto è mediato dalla natura. In secondo luogo poi proprio lo spirito che noi conosciamo come individuale, operante, è il termine medio, e la natura e l'idea logica sono gli estremi. È lo spirito che conosce l'idea logica nella natura e l'eleva così alla sua essenza. Così pure, in terzo luogo, è l'idea logica stessa il termine medio, poiché è la sostanza assoluta tanto dello spirito che della natura, l'universale che tutto pervade. Questi sono i termini del sillogismo assoluto.

§ 188

In quanto ogni momento ha preso il posto del termine medio e degli estremi, è stata *superata* la loro *distinzione* determinata l'uno rispetto all'altro, ed il sillogismo, in questa forma di

indistinzione dei suoi momenti, ha dapprima come sua relazione l'identità esterna dell'intelletto, l'*uguaglianza* – questo è il sillogismo *quantitativo* o *matematico*. Se due cose sono *uguali* a una terza, sono uguali tra loro.

Aggiunta. Il sillogismo quantitativo qui menzionato compare, com'è noto, nella matematica in forma di assioma; un assioma a proposito del quale, come del resto a proposito di tutti gli assiomi, si suol dire che il suo contenuto non può venir dimostrato, ma, anche, che non ha bisogno di dimostrazione, giacché è immediatamente evidente. In effetti però questi assiomi matematici non sono altro che proposizioni logiche; in quanto vi sono espresse nozioni particolari e determinate, tali proposizioni vanno derivate dal pensiero universale e determinante se stesso, il che va poi considerato come la loro dimostrazione. Questo è precisamente il caso del sillogismo quantitativo presentato in matematica come assioma, sillogismo che mostra di essere il risultato prossimo del sillogismo qualitativo ed immediato. – Il sillogismo quantitativo, del resto, è un sillogismo del tutto privo di forma, giacché in esso la distinzione dei termini determinata dal concetto è superata. Quali proposizioni debbano qui far da premesse, dipende da circostanze estrinseche, e perciò, nell'applicare questo sillogismo, si assume come presupposto quello che già altrove è stabilito e dimostrato.

§ 189

Rispetto alla *forma* si è così realizzato dapprima 1) che ogni momento ha ricevuto la determinazione e il posto del *termine medio* e quindi del tutto, in generale, e ha perso così *in sé* l'unilateralità della sua astrazione (§§ 182 e 184); che 2) la *mediazione* (§ 185) è stata completata, ugualmente soltanto *in sé*, cioè soltanto come un *circolo* di mediazioni che si presuppongono reciprocamente. Nella prima figura S - P - U le due premesse S - P e P - U non sono ancora mediate; la prima viene mediata nella terza figura, e la seconda nella seconda figura. Ma ciascuna di queste due figure presuppone per la mediazione delle sue premesse ugualmente le sue due altre figure.

Di conseguenza l'unità mediatrice del concetto non va posta più soltanto come particolarità astratta, ma come unità *sviluppata* della singolarità e dell'universalità, e precisamente, dap-

prima come unità *riflessa* di queste determinazioni; la *singolarità* determinata *al tempo stesso* come universalità. Tale termine medio dà il *sillogismo della riflessione*.

β) *Sillogismo della riflessione*

§ 190

Così il termine medio dapprima 1) non soltanto come determinatezza astratta, *particolare* del soggetto, ma al tempo stesso come *tutti* i soggetti *singolari concreti*, ai quali soltanto tra le altre appartiene anche quella determinatezza, dà il sillogismo della *totalità*. La premessa maggiore, che ha come soggetto la determinatezza particolare, il *terminus medius* come totalità, *pre*suppone però essa stessa la *conclusione* che deve avere a sua volta quella premessa come presupposto. La premessa maggiore riposa perciò 2) sull'*induzione*, il cui termine medio sono i singolari a, b, c, d. ecc. come tali *nella loro completezza*. Ma, in quanto la singolarità empirica immediata è diversa dall'universalità, e perciò non può garantire alcuna completezza, l'induzione riposa 3) sull'*analogia*, il cui termine medio è un singolare, ma nel senso della sua universalità essenziale, del suo genere o della sua determinatezza essenziale. – Il primo sillogismo rinvia per la sua mediazione al secondo, e il secondo al terzo; ma questo richiede anche un'universalità in sé determinata, o la singolarità come genere, dopo che le forme di relazione esterna della singolarità e dell'universalità sono state percorse nelle figure del sillogismo della riflessione.

Mediante il sillogismo della totalità viene emendato il difetto mostrato nel § 184 e concernente la forma fondamentale del sillogismo dell'intelletto, ma soltanto in modo da dar luogo al sorgere di un nuovo difetto, e cioè che la premessa maggiore presuppone già come una proposizione altrettanto *immediata* quello che dovrebbe essere la proposizione conclusiva. – « Tutti gli uomini sono mortali, *dunque* Caio è mortale » – « tutti i metalli sono conduttori elettrici, *dunque* anche il rame, per es., lo è ». Per poter enun-

ciare queste premesse maggiori che espongono come « tutti » i singolari *immediati* e devono essere essenzialmente proposizioni *empiriche*, si richiede che già *precedentemente* si sia constatato che le proposizioni riguardanti i singoli Caio, il *singolo* rame, siano esatte. – Giustamente appare evidente a tutti il carattere, non solo pedante, ma anche formalistico e insignificante di sillogismi come: « tutti gli uomini sono mortali, ma Caio è un uomo e così via ».

Aggiunta. Il sillogismo della totalità rinvia al sillogismo dell'induzione, nel quale i termini singolari costituiscono il termine medio connettivo. Se diciamo: tutti i metalli sono conduttori elettrici, questa è una proposizione empirica che risulta dall'esame di tutti i singoli metalli. Quindi ricaviamo il sillogismo dell'induzione che ha la seguente figura:

P - S - U
S
S
.
.

L'oro è un metallo, l'argento è un metallo, e così pure il rame, il piombo ecc. Questa è la premessa maggiore. A ciò si aggiunge poi la premessa minore: tutti questi corpi sono conduttori elettrici, e ne risulta la conclusione che tutti i metalli sono conduttori elettrici. Qui è dunque la singolarità come totalità a costituire l'elemento connettivo. Ma questo sillogismo porta a sua volta ugualmente a un altro sillogismo ed ha come termine medio i singolari nella loro completezza. Questo presuppone che l'osservazione e l'esperienza in un certo campo siano complete. Ma siccome si tratta qui di elementi singoli, ne risulta di nuovo il progresso all'infinito (S, S, S, ...). In un processo di induzione gli elementi singoli non possono mai essere esauriti. Se si dice: tutti i metalli, tutte le piante, ecc., questo significa soltanto: tutti i metalli, tutte le piante che sinora sono stati conosciuti. Ogni induzione è pertanto incompleta. Certo si è fatta questa e quell'osservazione, si sono fatte molte osservazioni, ma non tutti i casi, non tutti gli individui possono essere stati osservati. Questo difetto dell'induzione porta all'uso dell'*analogia*. Nel sillogismo dell'analogia, dal fatto che a cose di un certo genere spetta una certa proprietà, si giunge alla conclusione che anche ad altre cose dello stesso genere spetta la medesima proprietà. Così, per es., si ha un sillogismo dell'analogia quando si dice: finora si è trovato che per tutti i pianeti vale questa legge del movimento, quindi se sarà scoperto un nuovo pianeta, si muo-

verà probabilmente secondo la medesima legge. L'analogia viene giustamente tenuta in grande considerazione nelle scienze empiriche, e su questa via si è giunti a risultati molto importanti. È l'istinto della ragione a far presumere che questa o quella determinazione scoperta empiricamente sia fondata nella natura interna o nel genere di un oggetto, ed è su questo che l'istinto della ragione si basa per compiere ulteriori passi. L'analogia del resto può essere più superficiale o più fondata. Quando, per es., si dice: l'uomo Caio è un dotto, Tizio è anche un uomo, e quindi sarà certo anche un dotto, si ha sicuramente un'analogia molto scorretta e, precisamente, perché la qualità di essere dotto, attribuita ad un uomo, non può essere senz'altro fondata nel suo genere uomo. Simili analogie superficiali sono molto frequenti. Così, per es., si suol dire: la terra è un corpo celeste, ed ha degli abitanti; ma anche la luna è un corpo celeste, quindi anch'essa sarà abitata. Quest'analogia non è per nulla migliore della precedente. Che la terra abbia degli abitanti non dipende semplicemente dal fatto che è un corpo celeste, ma anche da altre condizioni, come l'esser circondata da un'atmosfera, dalla conseguente presenza dell'acqua ecc., e sono proprio queste le condizioni che mancano alla luna, per quanto ne sappiamo. Quello che in tempi recenti si è chiamato filosofia della natura consiste in gran parte in un giuoco inconsistente di analogie vuote ed estrinseche, che dovrebbero tuttavia valere come risultati profondi. Per questo la considerazione filosofica della natura è giustamente caduta in discredito.

γ) *Sillogismo della necessità*

§ 191

Questo sillogismo, preso nelle sue determinazioni soltanto astratte, ha come termine medio l'*universale* allo stesso modo che il sillogismo della riflessione ha la *singolarità* – l'uno nella seconda figura, l'altro nella terza (v. § 187); – l'universale posto come determinato essenzialmente in sé. Dapprima 1) il *particolare*, nel senso del *genere* o della *specie* determinata, è la determinazione mediatrice – nel sillogismo *categorico*; 2) il *singolare*, nel senso dell'essere immediato, per cui è altrettanto mediatore quanto mediato – nel sillogismo *ipotetico*; 3) l'*universale* mediatore è posto anche come totalità delle sue *particolarizzazioni* e come un particolare *singolo*, come singolarità esclusiva – nel sillogismo *disgiuntivo*; – in modo che l'uno e medesimo uni-

versale è in queste determinazioni soltanto come nelle forme della distinzione.

§ 192

Il sillogismo è stato preso secondo le distinzioni che contiene, e il risultato generale del loro corso è che ne risulta l'autosuperamento di queste distinzioni e dell'esser fuori di sé del concetto. E, certo, 1) ciascuno dei momenti ha mostrato di essere la *totalità* dei momenti, e quindi l'intero sillogismo; essi sono pertanto identici *in sé*; e 2) la *negazione* delle loro distinzioni e della loro mediazione costituisce l'*essere per sé*, in modo che è un solo e medesimo universale che è in queste forme ed è posto anche come loro identità. In quest'idealità dei momenti il sillogismo acquista la determinazione di contenere essenzialmente la *negazione* delle determinatezze attraverso le quali sviluppa il suo corso, e quindi di essere una mediazione mediante il superamento della mediazione e di essere un allacciamento del soggetto non con *un altro*, ma con l'altro *superato, con se stesso.*

Aggiunta. Nella logica usuale si è soliti chiudere con la trattazione del sillogismo la prima parte che costituisce la cosiddetta dottrina degli elementi. Segue, poi, come seconda parte, la cosiddetta dottrina del metodo, nella quale deve essere dimostrato come, applicando agli oggetti dati le forme del pensiero trattate nella dottrina degli elementi, si può realizzare un insieme totale di conoscenza scientifica. Di dove vengano questi oggetti e come stiano in generale le cose rispetto alla nozione di oggettività, di tutto questo la logica dell'intelletto non dà alcuna notizia. Il pensiero viene inteso qui come un'attività semplicemente formale e soggettiva, e ciò che è oggettivo, di fronte al pensiero, come qualcosa di saldo e dato per sé. Ma questo dualismo non è la verità, ed è un modo di procedere privo di pensiero ammettere senz'altro le determinazioni della soggettività e dell'oggettività, e non porre il problema della loro origine. Entrambe, tanto la soggettività, quanto l'oggettività, sono in ogni caso nozioni, e precisamente nozioni determinate che devono mostrare di essere fondate nel pensiero universale e autodeterminantesi. Il che è stato fatto qui anzitutto in rapporto alla soggettività. La soggettività, o il concetto soggettivo che include in sé il concetto come tale, il giudizio e il sillogismo, abbiamo riconosciuto che sono il risultato dialettico dei due primi gradi principali dell'idea logica, cioè dell'essere e dell'essenza.

Quando si dice che il concetto è soggettivo e soltanto soggettivo, questo è esatto, nella misura in cui il concetto è certamente la soggettività stessa. Altrettanto soggettivi quanto il concetto come tale sono poi il giudizio e il sillogismo; determinazioni queste che, accanto alle cosiddette leggi del pensiero (identità, distinzione, fondamento) costituiscono nella logica usuale il contenuto della cosiddetta dottrina degli elementi. Ma questa soggettività non va poi considerata, con le sue determinazioni qui indicate, e cioè il concetto, il giudizio e il sillogismo, come un vuoto casellario che aspetta di essere riempito soltanto dal di fuori, mediante oggetti di per sé dati, ma è la stessa soggettività che, in quanto è dialettica, infrange le proprie barriere e, mediante il sillogismo, si apre all'oggettività.

§ 193

Questa *realizzazione* del concetto, nella quale l'universale è questa *unica* totalità ritornata in sé e le cui distinzioni sono pure questa totalità, e che si è determinata come unità *immediata* mediante il superamento della mediazione – è l'*oggetto*.

Per quanto a prima vista possa sembrare strano questo passaggio dal soggetto, dal concetto in generale, e, più precisamente dal sillogismo, all'oggetto – specialmente se si guarda soltanto al sillogismo dell'intelletto e al sillogizzare come a un operare della coscienza, – non è però possibile proporsi l'impresa di render questo passaggio plausibile alla rappresentazione. Si può soltanto richiamare la questione se la nostra rappresentazione di quello che viene detto *oggetto* corrisponda all'incirca a quello che costituisce qui la determinazione dell'oggetto. Ma per oggetto, di solito, non si intende semplicemente un ente astratto, o una cosa esistente, o un qualcosa di effettivamente reale in generale, ma una realtà concreta indipendente in sé *completa*, e questa completezza è la *totalità del concetto*. Che l'*oggetto* (*Objekt*) sia anche *qualcosa che sta di contro* (*Gegenstand*) e di *esterno* a un altro, questo sarà precisato successivamente in quanto l'oggetto si pone in *opposizione* (*Gegensatz*) al *soggettivo*; qui l'oggetto è dapprima come ciò in cui il concetto è passato muovendo dalla sua mediazione; esso è soltanto oggetto

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'schen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.

Frontespizio della terza edizione
dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*
(Heidelberg, 1830).

immediato, schietto, proprio come il concetto soltanto nella successiva opposizione viene determinato come il *soggettivo*.

Inoltre l'*oggetto* in generale è l'*unico* tutto ancora in sé ampiamente indeterminato, il mondo oggettivo in generale, Dio, l'oggetto assoluto. Ma l'oggetto ha pure in sé la distinzione, si scinde in sé nella molteplicità indeterminata (come *mondo* oggettivo), e ciascuno di questi elementi *isolati* è ancora un oggetto, un essere determinato in sé concreto, completo, autosufficiente.

Come l'oggettività è stata confrontata con l'essere, con l'esistenza e con la realtà effettiva, anche il passaggio all'esistenza e alla realtà effettiva (l'essere infatti è il primo immediato del tutto astratto) va confrontato con il passaggio all'oggettività. Il *fondamento* da cui vien fuori l'esistenza – il *rapporto* della riflessione che si supera per farsi realtà effettiva, non sono altro che il *concetto posto* ancora in modo imperfetto, o sono soltanto suoi lati astratti – il *fondamento* è la sua *unità* soltanto essenziale – il rapporto è soltanto la relazione dei lati *reali* che devono essere soltanto *riflessi in sé*; il concetto è l'unità di entrambi, e l'oggetto non è soltanto unità essenziale, ma unità in sé universale che non contiene in sé soltanto distinzioni reali, ma le contiene come totalità.

È chiaro inoltre che in tutti questi passaggi si ha a che fare con qualcosa di più del semplice mostrare in generale l'inseparabilità del concetto o del pensiero dall'essere. È stato notato spesso che l'*essere* non è altro che la relazione semplice a se stesso, e che questa misera determinazione senz'altro è contenuta nel concetto o anche nel pensiero. Il senso di questi passaggi non è di accogliere determinazioni nel modo in cui esse sono soltanto *contenute* (come accade anche nell'argomentazione ontologica circa l'esistenza di Dio in base all'affermazione che l'essere sarebbe *una delle* realtà), ma di prendere il concetto come *deve* essere dapprima determinato per sé come concetto, concetto con il quale questa remota astrazione dell'essere, o anche dell'oggettività, non ha ancora niente a che fare, e, nella sua determinatezza come determinatezza del *concetto*, guardare soltanto se essa passa

e che passi in una forma che è diversa dalla determinatezza quale appartiene al concetto e si manifesta *nel concetto*.

Se il prodotto di questo passaggio, l'oggetto, viene posto in relazione con il concetto che vi è svanito secondo la sua forma peculiare, il risultato può essere espresso *esattamente* dicendo che *in sé*, il concetto o anche, se si preferisce, la soggettività e l'oggetto sono la *stessa cosa*. Ma è altrettanto esatto *dire* che sono *diversi*. Essendo esatta tanto l'una, quanto l'altra affermazione, entrambe sono però altrettanto inesatte; un tal modo di esprimersi, infatti, non è in grado di esporre il vero rapporto. Quell'*in sé* è un astratto, ed è ancor più unilaterale del concetto stesso, la cui unilateralità in generale si supera in quanto il concetto si supera nell'oggetto, nell'unilateralità opposta. Così anche quell'*in sé*, attraverso la *negazione* di sé, deve necessariamente determinarsi come *essere per sé*. Come dovunque, l'identità speculativa non è quell'identità banale, per cui soggetto e oggetto sarebbero identici in sé; – un'osservazione questa che è stata spesso ripetuta, ma che non potrebbe mai esserlo abbastanza, se l'intento deve essere di porre fine ai vuoti, e talvolta malevoli, malintesi circa quest'identità; ma che questo si realizzi non è, di nuovo, ragionevole sperarlo.

Del resto quell'unità presa del tutto in generale, senza richiamare la forma unilaterale del suo *essere in sé*, com'è noto, è proprio quella che viene *presupposta* nella *dimostrazione ontologica* dell'esistenza di Dio e precisamente di Dio concepito come ciò che vi è di *più perfetto*. In *Anselmo*[1], dove per la prima volta compare la nozione, notevolissima, di questa dimostrazione, certamente dapprima il discorso concerne soltanto la questione se un contenuto sia soltanto nel *nostro pensiero*. In breve, Anselmo dice: « *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse* et in re: *quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non*

1. Anselmo di Aosta, *Proslogion*, 2, in *Opera*, ediz. cit., vol. I, pp. 101-2.

potest ». Caratteristica delle cose *finite*, secondo le determinazioni con cui abbiamo qui a che fare, è che la loro oggettività non concorda con la nozione di esse, cioè con la loro determinazione universale, il loro genere e il loro scopo. Cartesio e Spinoza ecc. hanno espresso quest'unità in modo più oggettivo, mentre il principio della certezza immediata o della fede la prende piuttosto nel modo più soggettivo di Anselmo, e cioè nel senso che con la rappresentazione di Dio *nella nostra coscienza* è inscindibilmente connessa la determinazione del suo essere. Se il principio di questa fede comprende anche la rappresentazione delle cose finite esterne nell'inseparabilità della coscienza di esse e del loro essere, poiché esse *nell'intuizione* sono connesse con la determinazione dell'esistenza, questo è certamente giusto. Ma sarebbe la più grande assurdità ritenere che nella nostra coscienza l'esistenza sia connessa con la rappresentazione delle cose finite allo stesso modo che con la rappresentazione di Dio; si dimenticherebbe allora che le cose finite sono mutevoli e passeggere, e cioè che l'esistenza è connessa con esse soltanto in modo transitorio e che questa connessione non è eterna, ma solubile. Anselmo, trascurando tale connessione che si realizza nelle cose finite, ha giustamente definito perfetto soltanto ciò che lo è in modo non soltanto soggettivo, ma, insieme, oggettivo. Ogni ostentazione di sufficienza nei confronti della dimostrazione ontologica e contro questa determinazione anselmiana del perfetto è vana, perché questa determinazione si trova tanto in ogni animo umano ingenuo, quanto ritorna in ogni filosofia, anche contro il suo volere e senza che lo sappia, come nel principio della fede immediata.

Ma il difetto dell'argomentazione di Anselmo, comune del resto anche a Cartesio e a Spinoza e al principio del sapere immediato, è che quest'*unità* definita come ciò che è più perfetto, o anche soggettivamente come il vero sapere, viene *presupposta*, cioè viene assunta soltanto come *in sé*. A quest'identità che perciò è astratta, viene subito contrapposta la *diversità* di entrambe le determinazioni, come da tempo è stato fatto contro Anselmo; in effetti, cioè, viene

contrapposta la rappresentazione e l'esistenza del *finito* all'infinito, poiché, come prima si è osservato, il finito è una tale oggettività che al tempo stesso non è adeguata allo scopo, alla sua essenza e al suo concetto, e ne è diversa; – ossia è un tipo di rappresentazione, un qualcosa di soggettivo che non implica l'esistenza. Quest'obiezione e quest'opposizione si supera soltanto in quanto si mostri che il finito non è il vero, che queste determinazioni sono *per sé* unilaterali e nulle, e che l'identità, quindi, è un'identità in cui quelle determinazioni stesse passano e in cui esse sono conciliate.

B

L'OGGETTO

§ 194

L'oggetto è essere immediato, attraverso l'indifferenza rispetto alla distinzione, in quanto la distinzione si è superata in esso; inoltre è in sé totalità e, al tempo stesso, in quanto quest'identità è soltanto l'identità *essente in sé* dei momenti, è altrettanto indifferente rispetto alla sua unità immediata; è uno scindersi in distinti ciascuno dei quali è esso stesso la totalità. L'oggetto è perciò la *contraddizione* assoluta tra l'indipendenza completa del molteplice e la non-indipendenza, altrettanto completa, di esso.

La definizione: « *l'assoluto è l'oggetto* » è contenuta nel modo più determinato nella *monade leibniziana* che deve essere un oggetto, ma *in sé* dotato di attività rappresentativa, e, precisamente, la totalità della rappresentazione del mondo; nella sua unità semplice ogni distinzione è soltanto come qualcosa di ideale (*ideell*), non indipendente. Nella monade non entra nulla dal di fuori, essa è in sé l'intero concetto, distinto solo per il suo maggiore o minore sviluppo. Ugualmente questa totalità semplice si scinde nella molteplicità assoluta delle distinzioni, in modo che esse sono monadi indipendenti. Nella monade delle monadi e nell'armonia

prestabilita dei loro sviluppi interni queste sostanze sono a loro volta altrettanto ridotte alla dipendenza e all'idealità. La filosofia leibniziana è perciò la *contraddizione* completamente sviluppata [1].

Aggiunta n. 1. Se l'assoluto (Dio) viene inteso come oggetto e ci si ferma qui, si ha allora, in generale, come di recente soprattutto Fichte ha sottolineato giustamente, il punto di vista della superstizione e del timore servile. Certamente Dio è l'oggetto, e precisamente l'oggetto in senso assoluto, di fronte al quale la nostra opinione e la nostra volontà soggettive non hanno alcuna verità e alcuna validità. Ma, proprio come oggetto assoluto, Dio non sta in contrapposizione alla soggettività come una forza tenebrosa ed ostile, bensì la contiene piuttosto come un momento essenziale in sé. Questo trova espressione nella teologia cristiana quando si dice: Dio vuole che a tutti gli uomini sia portato soccorso e che tutti gli uomini diventino beati. Che agli uomini sia portato soccorso, che diventino beati, accade in quanto arrivano alla coscienza della loro unità con Dio, e Dio cessa di essere per loro un semplice oggetto e quindi oggetto di timore e terrore come era specialmente per la coscienza religiosa dei Romani. Se inoltre Dio nella religione cristiana viene conosciuto come amore e, precisamente, in quanto si è rivelato agli uomini nel suo figlio, identico a lui, come uomo singolo, e così li ha salvati, questo significa pure che l'opposizione tra oggettività e soggettività *in sé* è superata, ed è affare nostro diventare partecipi di tale salvezza staccandoci dalla nostra soggettività immediata (spogliarsi del vecchio Adamo) e prendere coscienza di Dio come del nostro sé vero ed essenziale. – Così come ora la religione ed il culto religioso consistono nel superamento dell'opposizione tra soggettività ed oggettività, così pure anche la scienza, e, più precisamente, la filosofia non ha altro compito che *quello* di superare tale opposizione mediante il pensiero. Con la conoscenza si cerca in generale di liberare il mondo oggettivo che ci sta di fronte dalla sua estraneità; come si suol dire, di ritrovarcisi, il che equivale a dire: ricondurre l'oggettivo al concetto, che è il nostro sé più intimo. Da quanto si è chiarito, si deve arguire quanto sia assurdo considerare soggettività ed oggettività come un'opposizione rigida ed astratta. Soggettività ed oggettività sono assolutamente dialettiche. Il concetto che dapprima è soltanto soggettivo, procede senza perciò aver bisogno di un materiale o di un elemento materiale, in conformità alla propria attività sì da oggettivarsi, e proprio così l'oggetto non è qualcosa di rigido ed immoto, ma il suo processo consiste

1. Cfr. HEGEL, XIX, 449-73, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 182-205.

nel mostrarsi come quello che è al tempo stesso soggettivo, e questo costituisce il procedere verso l'*idea*. A chi non ha familiarità con le determinazioni della soggettività e dell'oggettività e le vuole tener fisse nella loro astrazione, succede che queste determinazioni gli sfuggano dalle mani prima che se ne accorga e dica proprio il contrario di quello che voleva.

Aggiunta n. 2. L'oggettività contiene le tre forme del *meccanismo*, del *chimismo* e della *relazione finalistica*. L'oggetto *meccanicamente* determinato è l'oggetto immediato, indifferente. Quest'oggetto contiene certamente la distinzione, ma i diversi sono tra loro in un rapporto reciproco di indifferenza e il loro legame è soltanto estrinseco. Nel *chimismo* l'oggetto si mostra invece come essenzialmente differente, in modo tale che gli oggetti sono quello che sono soltanto mediante la loro relazione reciproca, e la differenza costituisce la loro qualità. La terza forma dell'oggettività, il *rapporto teleologico* è l'unità del meccanismo e del chimismo. Il fine è, di nuovo, come l'oggetto meccanico, totalità chiusa in sé, tuttavia arricchita dal principio della differenza emerso nel chimismo, e così si riferisce all'oggetto che gli si contrappone. È poi la realizzazione del fine che costituisce il passaggio all'*idea*.

a. Il meccanismo

§ 195

L'oggetto 1) nella sua immediatezza è il concetto soltanto *in sé*, ed ha il concetto dapprima *fuori di sé*, e ogni determinatezza è posta come una determinatezza esterna. Come unità dei distinti l'oggetto è perciò un *composto*, un aggregato, e l'azione efficiente su altro rimane una relazione estrinseca – *meccanismo formale*. In questa relazione e dipendenza gli oggetti rimangono ugualmente indipendenti, prestano resistenza, sono l'uno *esterno* all'altro.

Come la pressione, l'urto sono rapporti meccanici, così noi sappiamo anche in modo meccanico qualcosa *a memoria*, in quanto le parole per noi sono senza senso, rimangono esterne alla mente, alla rappresentazione e al pensiero, ed essendo pure esterne a se stesse, sono una semplice successione priva di senso. L'agire, la pietà, ecc. sono altrettanto *meccanici*, in quanto è una legge o un direttore spirituale

ecc. a decidere quello che l'uomo fa e il suo spirito e la sua volontà non sono nelle sue azioni, che pertanto sono esterne in lui stesso.

Aggiunta. Il meccanismo, come prima forma di oggettività, è anche quella categoria che si offre per prima alla riflessione nell'osservazione del mondo oggettivo e alla quale spesso ci si ferma. Si tratta però di un modo di osservare superficiale e povero di pensiero, inadeguato a conseguire dei risultati sodisfacenti in relazione alla natura e, ancor più, rispetto al mondo spirituale. Nella natura sono soggetti al meccanismo soltanto i rapporti del tutto astratti della materia ancora racchiusa in se stessa; al contrario, già i fenomeni e i processi del cosiddetto campo fisico, nel senso più stretto del termine (per es., i fenomeni della luce, del calore, del magnetismo e dell'elettricità ecc.), non si possono più spiegare in modo semplicemente meccanico (cioè mediante la pressione, l'urto, lo spostamento delle parti ecc.); anche più insufficiente è applicare e trasferire la categoria del meccanismo alla natura organica, nella misura in cui si tratta di comprendere concettualmente il suo carattere specifico, come particolarmente quel che riguarda il nutrimento e la crescita delle piante, o addirittura la sensazione animale. Comunque, deve essere considerato un difetto essenzialissimo, anzi come il difetto principale della recente investigazione della natura, il fatto che, anche là dove si tratta di categorie del tutto diverse e più alte di quella del semplice meccanismo, ci si ostini però a tenere ugualmente ferma quest'ultima in contrasto con quello che si offre agli occhi di un'intuizione spregiudicata, e quindi ci si precluda la via ad una conoscenza adeguata della natura. – Per quanto riguarda poi le forme della vita spirituale, spesso si fa valere indebitamente in molti modi la concezione meccanicistica anche nell'osservazione di essa. Questo accade, per es., quando si dice: l'uomo *consta* di corpo ed anima. Corpo ed anima sono presi allora come se avessero una consistenza per sé e fossero collegati l'uno all'altra soltanto in modo estrinseco. Lo stesso accade quando l'anima viene considerata come un semplice insieme di forze e di facoltà sussistenti l'una accanto all'altra in modo indipendente. – Occorre dunque, da un lato, respingere decisamente la prospettiva meccanicistica, dove avanza la pretesa di prendere il posto della conoscenza concettuale in generale e di far valere il meccanismo come categoria assoluta; d'altro lato, però, bisogna rivendicare esplicitamente al meccanismo il diritto e il significato di categoria universale, e, quindi, il meccanismo non va affatto limitato soltanto a quell'ambito della natura da cui è desunto il nome di questa categoria. Non c'è dunque nulla da obiettare se, anche al di fuori del regno della meccanica vera e propria, e precisamente nella fisica e nella fisiologia, si rivolge l'attenzione ad

azioni meccaniche (come, per es., *quella* del peso, della leva, ecc.); ma in tal caso non si deve dimenticare che nell'ambito di questi campi le leggi del meccanismo non sono più decisive, ma compaiono soltanto in una posizione che si può definire ausiliare. A questo si riallaccia poi l'ulteriore osservazione che là dove nella natura le funzioni più alte, cioè quelle organiche, subiscono un disturbo o un impedimento in un modo o nell'altro nella loro normale attività, subito il meccanismo, altrimenti subordinato, vien fuori come dominante. Così, per es., chi soffre di stomaco, dopo aver mangiato certi cibi anche in piccola quantità, sente *peso* allo stomaco, mentre altri, i cui organi digerenti sono sani, pur avendo mangiato lo stesso, non sentono alcun disturbo. Lo stesso si può dire del senso generale di *pesantezza* nelle membra, quando il corpo è ammalato. – Anche nel campo del mondo spirituale il meccanismo ha il suo posto, per quanto si tratti di un posto soltanto subordinato. Si parla giustamente del meccanismo della memoria e di ogni altra sorta di occupazioni meccaniche, come, per es., leggere, scrivere, suonare, ecc. Per quanto riguarda più precisamente la memoria, il carattere meccanico di tale comportamento ne costituisce addirittura l'essenza; una circostanza che non di rado è stata trascurata dalla pedagogia più recente, nel suo malinteso zelo per la libertà dell'intelligenza, con grave danno nella formazione dei giovani. Tuttavia mostrerebbe di essere un cattivo psicologo chi, per spiegare a fondo la natura della memoria, si rifugiasse nella meccanica, e volesse applicarne senz'altro le leggi all'anima. Il carattere meccanico della memoria consiste proprio soltanto nel fatto che in essa certi segni, certi suoni, ecc., sono colti nel loro nesso soltanto esterno, senza che sia necessario rivolgere espressamente l'attenzione al loro significato e al loro nesso interno. Per riconoscere questo carattere dell'aspetto meccanico della memoria non c'è alcun bisogno di un ulteriore studio della meccanica e da questo studio per la psicologia come tale non può scaturire alcun impulso fecondo.

§ 196

La dipendenza per cui l'oggetto subisce *violenza* gli è propria (vedi paragrafo precedente) soltanto in quanto l'oggetto è indipendente, e, come concetto posto in sé, l'una di queste determinazioni non si supera nell'altra, ma l'oggetto si collega con se stesso mediante la negazione di sé, la sua dipendenza, e soltanto così è indipendente. Così, al tempo stesso, distinguendosi dall'esteriorità e negando tale esteriorità nella sua indipendenza, questa [indipendenza] è *unità negativa* a sé, *centralità*, soggetti-

vità – nella quale l'oggetto stesso è diretto all'esterno e riferito ad esso. L'esterno poi è altrettanto centrale in sé e in questo altrettanto esclusivamente riferito all'altro centro, ha altrettanto la sua centralità nell'altro; – 2) meccanismo *differenziato* (caduta, appetito, istinto sociale, ecc.).

§ 197

Lo sviluppo di questo rapporto costituisce il sillogismo nel senso che la negatività immanente come singolarità *centrale* di un oggetto (centro astratto) si riferisce a oggetti dipendenti, come all'altro estremo attraverso un termine medio che unisce in sé la centralità e la dipendenza degli oggetti, centro relativo; – 3) *meccanismo assoluto*.

§ 198

Il sillogismo indicato (S - P - U) è una triade di sillogismi. La cattiva *singolarità* degli oggetti *dipendenti*, in cui è insito il meccanismo formale, come dipendenza è altrettanto *universalità* esterna. Questi oggetti sono perciò il *termine medio* anche tra il centro *assoluto* e quello *relativo* (la forma del sillogismo U - S - P); infatti è attraverso questa dipendenza che entrambi vengono separati e sono degli estremi, così come sono l'uno riferito all'altro. La *centralità assoluta* come il sostanzialmente universale (– la gravità che rimane identica) che, come negatività pura, include in sé altrettanto la singolarità, è ugualmente il termine mediatore tra il *centro relativo* e gli oggetti *dipendenti*, la forma del sillogismo P - U - S; e lo è precisamente in modo altrettanto essenziale secondo la singolarità immanente, quale principio di scissione, quanto secondo l'universalità, quale principio di coesione e esser-in-sé non turbato.

Come il sistema solare, così anche, per es., in campo pratico lo stato è un sistema di tre sillogismi. 1) Il *singolare* (la persona) si collega mediante la sua *particolarità* (i bisogni fisici e spirituali, ossia ciò che ulteriormente sviluppato per sé dà la società civile) con l'*universale* (la società,

il diritto, la legge, il governo). 2) è la volontà come attività di individui, che costituisce il termine medio che porta alla sodisfazione dei bisogni nella società, nel diritto ecc., come dà pienezza e realizzazione alla società, al diritto ecc. 3) ma è l'universale (lo stato, il governo, il diritto) che costituisce il termine medio sostanziale nel quale gli individui e la loro sodisfazione hanno e conservano la loro piena realtà, la loro mediazione e la loro consistenza. Ciascuna delle determinazioni, in quanto la mediazione la collega con l'altro estremo, si collega pure in ciò con se stessa, si produce, e questa produzione è un'autoconservazione. – È soltanto attraverso la natura di questo connettere, attraverso questa triplicità di sillogismi dei medesimi *termini*, che un tutto viene veramente inteso in ciò che ha di organico.

§ 199

L'*immediatezza* dell'esistenza, propria degli oggetti nel meccanismo assoluto, in sé è negata nel fatto che la loro indipendenza è mediata dalle loro relazioni reciproche, e quindi dalla loro dipendenza. Così l'oggetto va posto come *differente* nella sua *esistenza* rispetto al *suo* altro.

b. Il chimismo

§ 200

L'*oggetto differente* ha una *determinatezza* immanente, che ne costituisce la natura e in cui ha esistenza. Ma l'oggetto come totalità posta del *concetto* è la contraddizione di questa sua totalità e della determinatezza della sua esistenza; perciò è lo sforzo di superare tale contraddizione e di rendere il suo essere determinato uguale al concetto.

Aggiunta. Il chimismo è una categoria dell'oggettività che di regola non viene particolarmente evidenziata, ma di solito viene unita al meccanismo come se facessero tutt'uno, e così, con la denominazione comune di rapporto meccanico, contrapposta al rapporto della *finalità*. Il motivo

di ciò va cercato nel fatto che il *meccanismo* e il *chimismo* hanno di certo in comune di essere soltanto *in sé* il concetto esistente, mentre invece il *fine* va considerato come il concetto esistente *per sé*. Ma inoltre il meccanismo e il chimismo sono distinti l'uno dall'altro in un modo molto determinato, e, precisamente, in quanto l'oggetto nella forma del meccanismo dapprima è soltanto relazione indifferente a sé, mentre l'oggetto chimico mostra di esser assolutamente in relazione ad altro. Certo, anche nel meccanismo in quanto si sviluppa, compaiono già delle relazioni ad altro; ma la relazione reciproca degli oggetti meccanici è soltanto una relazione esterna, per cui gli oggetti tra loro in relazione sembrano rimanere indipendenti. Così, per es., in natura i diversi corpi celesti che costituiscono il sistema solare sono tra loro in un rapporto di movimento e mostrano di essere in relazione l'uno all'altro attraverso questo movimento. Tuttavia il movimento come unità di spazio e di tempo è soltanto la relazione del tutto esterna ed astratta, e così sembra che i corpi celesti che sono esteriormente in relazione l'uno all'altro, siano e rimangano quello che sono, anche senza questa loro relazione reciproca. — Diverso è invece il caso del chimismo. Gli oggetti chimicamente differenti sono quello che sono espressamente soltanto mediante la loro differenza e così sono l'impulso assoluto a integrarsi l'uno con l'altro e l'uno mediante l'altro.

§ 201

Il processo chimico ha quindi come prodotto il prodotto *neutro* dei suoi estremi in tensione, un prodotto neutro che gli estremi sono *in sé*; il concetto, l'universale concreto, si collega mediante la differenza degli oggetti, mediante la particolarizzazione, con la singolarità, con il prodotto, e in esso soltanto con se stesso. Così pure in questo processo sono contenuti anche gli altri sillogismi; la singolarità, come attività, è ugualmente termine mediatore, così come l'universale concreto, l'essenza degli estremi in tensione, che nel prodotto giunge all'essere determinato.

§ 202

Il chimismo come rapporto di riflessione dell'oggettività con la natura differente degli oggetti ha ancora, al tempo stesso, l'indipendenza *immediata* di essi quale presupposto. Il processo è l'andare e venire da una forma all'altra, forme che al tempo

stesso rimangono ancora l'una estrinseca all'altra. – Nel prodotto neutro sono superate le proprietà determinate che gli estremi avevano l'uno di fronte all'altro. Tale prodotto è ben conforme al concetto, ma il principio che *anima* la differenziazione non esiste in esso come ricaduto nell'immediatezza; perciò il prodotto neutro è separabile. Ma il principio giudicante, che separa il neutro in estremi differenti e dà all'oggetto indipendente in generale la sua differenza e la sua animazione rispetto a un altro, e il processo come divisione fonte di tensione, cade al di fuori di quel primo processo.

Aggiunta. Il processo chimico è ancora un processo finito, condizionato. Il concetto come tale è ancora soltanto l'interno di questo processo e qui non giunge ancora nel suo esser-per-sé all'esistenza. Nel prodotto neutro il processo è estinto e l'elemento stimolante cade al di fuori di esso.

§ 203

L'*esteriorità* di questi due processi, la riduzione del differente al neutro e la differenziazione dell'indifferente o neutro, in virtù del quale si manifestano come indipendenti l'uno rispetto all'altro, mette in mostra però la loro finitezza nel passare in prodotti in cui sono superati. Viceversa il processo fa vedere che l'immediatezza presupposta degli oggetti differenti è una immediatezza nulla. – Mediante questa *negazione* dell'esteriorità e dell'immediatezza, in cui il concetto era calato come oggetto, il concetto è posto come *libero* e *per sé rispetto* a quell'esteriorità e immediatezza – è posto come *fine*.

Aggiunta. Il passaggio dal chimismo al rapporto teleologico è contenuto nel fatto che entrambe le forme del processo chimico si superano anche reciprocamente. Quello che ne risulta è il liberarsi del concetto che nel chimismo e nel meccanismo è ancora presente *soltanto in sé*, e il concetto così esistente per sé è il *fine*.

c. Teleologia

§ 204

Il fine è il concetto entrato in una forma libera di esistenza, il concetto *essente-per-sé*, per mezzo della *negazione* dell'ogget-

tività immediata. Il concetto è determinato come *soggettivo*, in quanto questa negazione dapprima è *astratta*, e perciò, al principio, l'oggettività si trova semplicemente come posta di fronte ad esso. Questa determinatezza della soggettività è però unilaterale rispetto alla totalità del concetto, e, precisamente, lo è *per il concetto stesso*, in quanto ogni determinatezza nel concetto si è posta come superata. Così pure, per il concetto anche l'oggetto presupposto è soltanto una realtà ideale (*ideell*), *in sé nulla*. Come tale contraddizione della sua identità con sé rispetto alla negazione e opposizione posta in esso, il concetto è esso stesso il superare, è l'*attività* di negare l'opposizione in modo da porla come identica con sé. Questo è la *realizzazione del fine*, nella quale esso, in quanto si fa altro dalla sua soggettività e si oggettiva, ha superato la loro distinzione, si è legato *soltanto con sé* e si è *conservato*.

Il concetto di fine, da un lato, è stato chiamato superfluo, e, dall'altro, invece giustamente *concetto della ragione*, ed è stato contrapposto all'universale astratto dell'intelletto, in quanto tale universale si riferisce soltanto *sussumendo* al particolare che non ha in lui. – Inoltre è della massima importanza distinguere il fine come *causa finale*, dalla *causa* semplicemente *efficiente*, cioè dalla causa usualmente considerata tale. La causa appartiene alla necessità cieca, non ancora svelata, e si manifesta pertanto come qualcosa che passa nel suo altro e vi perde la sua originarietà in quanto vi è posta; è soltanto in sé o per noi che la causa solo nell'effetto è causa e ritorna *in sé*. Il fine invece è posto come ciò che deve contenere *in se stesso* la determinatezza o quello che là si manifesta ancora come alterità, l'effetto, in modo tale che nella sua azione efficiente non passa in altro, ma si *conserva*, cioè manda ad effetto soltanto se stesso ed è alla *fine* quello che era all'*inizio*, nell'originarietà; soltanto mediante questa autoconservazione è il veramente originario. – Il fine richiede una concezione speculativa, in quanto è il concetto che, già nella propria *unità* e *idealità* delle sue determinazioni, contiene il *giudizio* o la negazione, l'opposizione tra soggettivo e oggettivo, e così pure ne è il superamento.

A proposito del fine non si deve pensare subito alla forma o soltanto alla forma nella quale il fine è nella coscienza come determinazione data nella rappresentazione. Con il concetto di finalità *interna* Kant[1] ha ridestato l'idea in generale e, in particolare, l'idea della vita. La determinazione *aristotelica*[2] della vita contiene già la finalità interna ed è perciò infinitamente più avanzata del concetto della teleologia moderna che teneva conto soltanto della finalità *finita, esterna*.

I bisogni, gli impulsi, sono gli esempi più prossimi di fine; sono la contraddizione *sentita*, che ha luogo all'*interno* del soggetto vivente, e sfociano nell'attività che consiste nel negare questa negazione che è ancora semplice soggettività. La *sodisfazione* mette pace tra il soggetto e l'oggetto, in quanto l'elemento oggettivo che nella contraddizione ancora presente (– il bisogno) si trova *oltre*, viene pure superato mediante l'unione con l'elemento soggettivo. – Coloro che fanno tanto parlare della fissità e insuperabilità del finito, sia del soggettivo che dell'oggettivo, possono constatare in ogni impulso l'esempio del contrario. L'impulso è, per così dire, la *certezza* che il soggettivo è soltanto unilaterale e non ha alcuna verità, proprio come l'oggettivo. L'impulso è inoltre la *realizzazione* di questa sua certezza, e fa in modo di superare quest'opposizione tra il soggettivo che sarebbe e rimarrebbe soltanto un elemento soggettivo, e l'oggettivo che sarebbe e rimarrebbe ugualmente soltanto un elemento oggettivo, come pure di superare questa loro finitezza.

A proposito dell'attività del fine si può ancora ricordare che nel *sillogismo* che tale attività è, e che consiste nel legare il fine con sé mediante la sua realizzazione, compare

1. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, ediz. cit., § 82, pp. 379-81, trad. it. cit., pp. 301-2: « Per finalità esterna intendo quella per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine... la finalità esterna è un concetto del tutto diverso da quello della finalità interna, la quale è congiunta con la possibilità di un oggetto, a prescindere dalla considerazione se l'esistenza stessa dell'oggetto è o no un fine... negli esseri organizzati ci rappresentiamo già una causalità secondo fini per spiegare la loro possibilità interna, un intelletto creatore e riferiamo questa potenza attiva alla sua causa determinante, allo scopo ».

2. Cfr. HEGEL, XVIII, 343-49, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 319-23.

essenzialmente la *negazione dei termini*; – la negazione ora citata della soggettività immediata che si presenta nel fine come tale, come pure dell'oggettività *immediata* (del mezzo e degli oggetti presupposti). È la stessa negazione che viene compiuta nell'elevazione dello spirito a Dio rispetto alle cose contingenti del mondo, come pure rispetto alla propria soggettività; è il momento che, come si è detto nell'*Introduzione* e nel § 192, viene trascurato ed omesso nella forma dei sillogismi dell'intelletto data a questa elevazione nelle cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

§ 205

La relazione teleologica, in quanto immediata, è dapprima la finalità *esterna*, e il concetto sta in contrapposizione all'oggetto come a qualcosa di *presupposto*. Il fine perciò è *finito* in parte secondo il *contenuto*, in parte in quanto ha una condizione esterna in un oggetto preesistente come *materiale* per la sua realizzazione; la sua autodeterminazione è quindi soltanto *formale*. Più esattamene l'immediatezza implica che la *particolarità* (come *determinazione formale, soggettività* del fine) si manifesti come in sé riflessa, e il *contenuto* si manifesti come *distinto dalla totalità* della forma, dalla soggettività *in sé*, dal concetto. Questa diversità costituisce la *finitezza* del fine *all'interno di se stesso*. Il contenuto è quindi qualcosa di limitato, contingente e dato, proprio come l'oggetto è qualcosa di particolare e di preesistente.

Aggiunta. Quando si parla di fine, si suole avere di fronte agli occhi soltanto la finalità esterna. Le cose, da tale punto di vista, non sono considerate come dotate in sé di una loro determinazione, ma soltanto come *mezzi* che vengono usati e consumati per la realizzazione di un fine che si trova fuori di esse. Questo è in generale il punto di vista dell'*utilità* che in altri tempi ha avuto grande importanza anche nelle scienze, ma poi è caduto meritatamente in discredito e si è riconosciuto che non poteva condurre alla vera comprensione della natura delle cose. Certo, bisogna render giustizia alle cose finite, considerandole come qualcosa che non è ultimo e che rinvia al di là di sé. Ma questa negatività delle cose

finite è però la loro propria dialettica e per riconoscerla ci si è dapprima affidati al loro contenuto positivo. In quanto poi dal punto di vista teleologico si tende, con buona intenzione, a mostrare la saggezza divina che si manifesta specialmente nella natura, va osservato in proposito che con una tale ricerca di fini, a cui le cose servono come mezzi, non si va oltre il finito ed è facile cadere in riflessioni meschine; così, per es., quando si osserva non soltanto la vite dal punto di vista della sua ben nota utilità per l'uomo, ma anche il sughero in rapporto ai tappi che vengono ritagliati dalla sua corteccia per chiudere poi le bottiglie. In questo senso si sono scritti in altri tempi libri interi, ed è facile stabilire che in tal modo non può venir promosso il vero interesse né della religione, né della scienza. La finalità esterna precede immediatamente l'idea, ma ciò che sta sulla soglia spesso è proprio ciò che è più insodisfacente.

§ 206

La relazione teleologica è il sillogismo nel quale il fine soggettivo si lega con l'oggettività ad esso esterna, attraverso un termine medio che è l'unità di entrambi, come *attività teleologica* e come oggettività posta *immediatamente* sotto il fine, come *mezzo*.

Aggiunta. Lo sviluppo del fine che porta all'idea avviene in tre gradi: *primo*, quello del fine soggettivo, *secondo*, quello del fine che si compie, *terzo*, quello del fine compiuto. – Dapprima abbiamo il fine soggettivo, e questo, come il concetto essente per sé, è la totalità dei momenti concettuali. Il primo di questi momenti è quello dell'universalità identica a sé, quasi la prima acqua neutra, in cui tutto è ancora contenuto, ma nulla è ancora separato. Il secondo poi è la particolarizzazione di quest'universale, per cui esso riceve un contenuto determinato. In quanto poi questo contenuto determinato è posto mediante l'attuazione dell'universale, l'universale attraverso quel contenuto torna a se stesso e si *lega* a se stesso. Di conseguenza diciamo anche che se ci proponiamo un fine, *decidiamo* qualcosa e ci consideriamo dapprima quasi come aperti e accessibili a questa o a quella determinazione. Così pure si dice anche che ci si è *decisi* a qualcosa, esprimendo così il fatto che il soggetto esce dalla sua interiorità essente soltanto per sé e si inserisce nell'oggettività che gli sta di fronte. Qui si ha poi il procedere dal fine puramente soggettivo all'attività finalistica rivolta verso l'esterno.

§ 207

1) Il fine *soggettivo* è il sillogismo nel quale il concetto *universale*, mediante la particolarità, si collega con la singolarità, in modo che questa, come autodeterminazione, *opera un giudizio*, cioè particolarizza quell'universale ancora indeterminato e ne fa un *contenuto* determinato, e così pone anche l'*opposizione* tra soggettività e oggettività – ed in essa stessa è, al tempo stesso, il ritorno in sé, in quanto determina la soggettività del concetto – soggettività presupposta rispetto all'oggettività – in confronto con la totalità in sé conclusa come qualcosa di manchevole, e si rivolge perciò, al tempo stesso, verso l'*esterno*.

§ 208

2) Quest'*attività rivolta verso l'esterno* come la *singolarità* – identica nel fine soggettivo con la particolarità nella quale oltre al contenuto è *inclusa* anche l'*oggettività esterna* – si riferisce dapprima *immediatamente* all'oggetto e se ne impadronisce come di un *mezzo*. Il concetto è questa *potenza* immediata, poiché è la negatività identica a sé, nella quale l'*essere* dell'oggetto è determinato interamente solo come un essere *ideale* (*ideell*). – L'*intero termine medio* è poi questa potenza interna del concetto come *attività* con la quale l'*oggetto* è immediatamente unito come *mezzo* e sotto la quale sta.

Nella finalità finita il termine medio è questo esser *frazionato* in due momenti esterni l'uno all'altro, l'attività e l'oggetto che serve come mezzo. La relazione del fine, come *potenza*, a questo oggetto, e il suo assoggettamento sotto di sé sono *immediati* – sono la *prima premessa* del sillogismo –, in quanto nel concetto, come idealità essente per sé, l'oggetto è posto come nullo *in sé*. Questa relazione, o prima premessa, *diviene essa stessa il termine medio*, che, al tempo stesso, *è* il sillogismo *in sé*, in quanto il fine attraverso questa relazione, la sua attività nella quale rimane contenuto e dominante, si lega con l'oggettività.

Aggiunta. Il portare a compimento il fine è il modo mediato di realizzarlo; altrettanto necessaria però è anche la realizzazione immediata. Il fine afferra l'oggetto immediatamente perché è la potenza sull'oggetto, perché in esso è contenuta la particolarità e in questa anche l'oggettività. – Il vivente ha un corpo, l'anima se ne impadronisce e si è oggettivata immediatamente in esso. L'anima umana deve molto impegnarsi per fare della propria corporeità un mezzo. L'uomo per così dire, deve cominciare a prendere possesso del suo corpo, affinché sia strumento della sua anima.

§ 209

3) L'attività teleologica con il suo mezzo è ancora rivolta all'esterno, poiché il fine *non* è neppure identico con l'oggetto; perciò il fine deve ancora anzitutto venir mediato con esso. Il mezzo, come oggetto, in questa *seconda premessa*, è in relazione *immediata* con l'*altro* estremo del sillogismo, l'oggettività in quanto presupposta, il materiale. Questa relazione è la sfera del meccanismo e del chimismo, ora *ausiliari* rispetto al fine che ne è la verità e il libero concetto. Questo fatto, e cioè che il fine soggettivo, come la potenza di questi processi in cui l'*oggettivo* si consuma e si supera in un rapporto di reciprocità, si mantenga *al di fuori di essi* e sia ciò che *si conserva* in essi, è l'*astuzia* della ragione [1].

Aggiunta. La ragione è tanto *astuta*, quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e si consumino nell'operare l'uno sull'altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo. Si può dire in questo senso che la provvidenza divina si comporta come l'astuzia assoluta rispetto al mondo. Dio lascia fare gli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l'attuazione dei *suoi* intenti, che sono qualcosa di diverso da ciò per cui si sono primariamente adoperati quelli di cui Dio si serve.

1. Il termine va inteso in rapporto alla concezione specificamente hegeliana della ragione non quale semplice facoltà dell'uomo, ma come quella razionalità interna che domina l'intera realtà e per cui appunto Hegel afferma l'identità tra razionale ed effettivamente reale.

§ 210

Il fine realizzato è così l'*unità posta* del soggettivo e dell'oggettivo. Ma quest'unità è essenzialmente determinata in modo che il soggettivo e l'oggettivo vengono neutralizzati e superati soltanto secondo la loro *unilateralità*, ma l'oggettivo è assoggettato e reso conforme al fine come libero concetto, e quindi alla potenza su di esso. Il fine si *conserva* rispetto all'oggettivo e nell'oggettivo poiché, oltre ad essere il soggettivo *unilaterale*, il particolare, è anche l'universale concreto, l'identità di entrambi essente in sé. Quest'universale, in quanto semplicemente riflesso in sé, è il *contenuto* che attraverso i tre termini del sillogismo e il loro movimento rimane il *medesimo*.

§ 211

Nella finalità finita, però, anche il fine realizzato è qualcosa di frazionato in sé, come lo era il termine medio e il fine iniziale. Si è realizzata perciò soltanto una forma posta *esteriormente* al materiale preesistente, forma che, per il limite del contenuto del fine, è ugualmente una determinazione contingente. Il fine raggiunto è perciò soltanto un oggetto che è anche di nuovo mezzo o materiale per altri fini, e così via *all'infinito*.

§ 212

Quello che però accade *in sé* nella realizzazione del fine, è *che* viene superata *la soggettività unilaterale* e l'apparenza dell'indipendenza oggettiva rispetto ad essa. Nell'afferrare il mezzo, *il concetto* si pone come l'essenza dell'oggetto, essenza essente *in sé*; nel processo meccanico e in quello chimico l'indipendenza dell'oggetto si è già volatilizzata *in sé*, e nel suo decorso sotto il dominio del fine si supera l'*apparenza* di quell'indipendenza, il negativo *rispetto al concetto*. Ma che il fine realizzato sia determinato *soltanto* come mezzo e materiale implica che quest'oggetto sia subito posto già come qualcosa di in sé nullo, soltanto

ideale (*ideell*). Con ciò è anche scomparsa l'opposizione tra *contenuto* e *forma*. In quanto il fine si lega con se stesso mediante il superamento delle determinazioni formali, la forma è posta come *identica* a sé, e quindi come contenuto, in modo che *il concetto*, come *attività della forma*, ha per *contenuto* soltanto *sé*. Mediante questo processo è quindi *posto* in generale quello che era il *concetto* del fine, l'unità *essente in sé* del soggettivo e dell'oggettivo ora *come essente per sé* – *l'idea*.

Aggiunta. La finitezza del fine consiste nel fatto che nella sua realizzazione il materiale utilizzato come mezzo viene sussunto ad esso e reso conforme ad esso soltanto estrinsecamente. Ma poi, in effetti, l'oggetto è *in sé* il concetto, e, in quanto esso, come fine, vi viene realizzato, si ha soltanto la manifestazione del suo proprio interno. L'oggettività è così quasi soltanto un involucro sotto il quale si trova nascosto il concetto. Nel finito non possiamo vedere o esperire che il fine viene veramente raggiunto. L'attuazione del fine infinito consiste così soltanto nel superare l'illusione che ancora non sia attuato. Il bene, ciò che è assolutamente bene, si compie eternamente nel mondo, e il risultato è che esso è già compiuto in sé e per sé, e non ha bisogno di aspettare noi. È questa l'illusione in cui viviamo e, al tempo stesso, è quest'illusione soltanto la forza operante su cui riposa l'interesse del mondo. L'idea nel suo processo si fa essa stessa quest'illusione, si pone un altro di fronte a sé e il suo agire consiste nel superare quest'illusione. Soltanto da quest'errore vien fuori la verità, e qui si trova la conciliazione con l'errore e con la finitezza. L'alterità o l'errore, come superati, sono essi stessi un momento necessario della verità, che è, soltanto in quanto si fa suo proprio risultato.

C

L'IDEA

§ 213

L'idea è il vero *in sé e per sé*, *l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*. Il suo contenuto ideale (*ideell*) non è altro che il concetto nelle sue determinazioni; il suo contenuto reale è soltanto la sua esposizione, esposizione che il concetto si dà in forma di essere determinato esterno, e questa figura inclusa nella sua idealità, nella sua potenza, in tal modo si conserva in essa.

La definizione dell'*assoluto*, per cui si dice che l'assoluto è l'*idea*, è ora essa stessa assoluta. Tutte le definizioni date sinora rientrano in questa. L'idea è la *verità*; infatti la verità consiste nel fatto che l'oggettività corrisponde al concetto – non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni; queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come un *questi*. Nell'idea non si ha a che fare più con un « questi », né con rappresentazioni, né con cose esterne. – Ma anche *ogni* effettivamente reale, in quanto è un vero, è l'idea ed ha la sua verità soltanto mediante l'idea e in forza dell'idea. L'essere in quanto singolare è un qualche lato dell'idea, e perciò abbisogna ancora di altre realtà effettive che anch'esse si manifestano come realtà sussistenti di per sé in modo particolare; soltanto nel loro insieme e nella loro relazione è realizzato il concetto. Il singolo per sé non corrisponde al suo concetto; questa limitatezza del suo essere determinato costituisce la sua *finitezza* e la sua caduta.

L'idea stessa non va intesa come un'idea di *qualche cosa*, così come il concetto non va inteso semplicemente come concetto determinato. L'assoluto è l'idea universale ed unica che, ponendosi come *giudizio*[1], si particolarizza come *sistema* delle idee determinate, che però sono soltanto il ritornare nell'idea una, nella loro verità. È in base a questo giudizio che l'idea *dapprima* è soltanto la *sostanza* una, universale; ma la sua vera realtà effettiva sviluppata consiste nel fatto che essa è come *soggetto*, e, quindi, come spirito.

L'idea viene spesso intesa come qualcosa di semplicemente formale e logico, in quanto essa non avrebbe come suo punto di partenza e di appoggio un'*esistenza*. Questa concezione va lasciata a quelle prospettive per cui la cosa esistente e tutte le altre determinazioni non ancora pervenute all'idea valgono ancora come se fossero le cosiddette *realtà* e vere *realtà effettive*. Altrettanto falsa è la rappresentazione secondo la quale l'idea sarebbe soltanto l'*astratto*.

1. Nel testo: « *urteilend* », dove torna il richiamo alla « partizione » o meglio al giudicare come dividere a cui si è accennato nella nostra nota al § 166.

Certo l'idea è l'astratto, in quanto ogni *non-vero* si consuma in essa; ma in se stessa l'idea è essenzialmente *concreta*, perché è il concetto libero che determina se stesso, e, quindi, si determina come realtà. L'idea sarebbe il formalmente astratto soltanto se il concetto che è il suo principio venisse preso come l'unità astratta e non, quale esso è, come il *ritorno negativo di sé in sé* e come la *soggettività*.

Aggiunta. Per verità si intende dapprima *sapere* come qualcosa *è*. Questa tuttavia è la verità soltanto in relazione alla coscienza o verità formale, la semplice esattezza. Al contrario la verità in un senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica al concetto. È di questo senso più profondo della verità che si tratta quando, per es., si parla di un *vero* stato, di una *vera* opera d'arte. Questi oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* essere, e cioè se la loro realtà corrisponde al loro concetto. In questo senso il non-vero è quello che usualmente viene anche chiamato cattivo. Un uomo cattivo è un uomo non-vero, cioè un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione. Tuttavia nulla può sussistere senza una certa identità tra concetto e realtà. Anche ciò che è cattivo e non-vero *è* soltanto in quanto la sua realtà ha ancora un qualche rapporto di conformità al suo concetto. L'assolutamente cattivo o l'assolutamente opposto al concetto è quindi qualcosa che si disgrega in se stesso. È soltanto dal concetto che le cose nel mondo traggono la loro consistenza; detto nel linguaggio religioso: le cose sono quello che sono soltanto in virtù del pensiero ad esse immanente divino e quindi creatore. – Quando si parla dell'idea non si deve rappresentarsi come idea qualcosa di lontano e trascendente. L'idea è piuttosto ciò che è del tutto presente, e, così pure, si trova in ogni coscienza, anche se in modo offuscato e rattrappito. Noi ci rappresentiamo il mondo come una grande totalità che è creata da Dio e, precisamente, creata in modo da manifestarvisi a noi. Così pure consideriamo il mondo come governato dalla divina provvidenza, e questo implica che la dispersione del mondo eternamente viene ricondotta all'unità, da cui il mondo proviene, e conservata conforme ad essa. – Nella filosofia da sempre si è avuto a che fare unicamente con la conoscenza pensante dell'idea, e tutto ciò che merita il nome di filosofia si è sempre fondato sulla coscienza di un'unità assoluta di ciò che per l'intelletto si presenta solo nella sua separazione. – Che l'idea sia la verità è qualcosa di cui non si può richiedere la dimostrazione soltanto arrivati a questo punto; l'intera realizzazione e l'intero sviluppo del pensiero sin qui contengono questa dimostrazione. L'idea è il risultato di questo decorso, che però non va inteso come se fosse un qualcosa di *soltanto* mediato, cioè di mediato da altro che da sé. L'idea

è piuttosto il suo proprio risultato, e, come tale, è altrettanto l'immediato, che il mediato. I gradi dell'essere e dell'essenza sin qui considerati, come pure quelli del concetto e dell'oggettività, in questa distinzione non sono qualcosa di fisso e di fondato su di sé, ma sono risultati essere dialettici e la loro verità è soltanto *quella* di essere momenti dell'idea.

§ 214

L'idea può essere colta come la *ragione* (questo è il significato propriamente filosofico del termine *ragione*); inoltre può essere colta come il *soggetto-oggetto*, come l'*unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo* (*Leib*)[1], come la *possibilità che ha anche la sua realtà effettiva in se stessa*, come ciò la cui *natura* può essere *concepita solo come esistente* ecc.; nell'idea infatti sono contenuti tutti i rapporti dell'intelletto, ma nel loro *infinito* ritorno ed identità in sé.

L'intelletto ha buon giuoco nel mostrare che tutto, quello che viene detto dell'idea, è *contraddittorio* in sé. Ma quest'accusa può essergli ritorta contro altrettanto bene o, meglio, è quello che già viene fatto nell'idea; un compito questo che è proprio della ragione, anche se non è certo facile come quello dell'intelletto. – Se l'intelletto mostra che l'idea contraddice se stessa, perché, per es. il soggettivo è qualcosa di soltanto soggettivo, e l'oggettivo gli è piuttosto opposto, perché l'essere è qualcosa di completamente diverso dal concetto, e perciò non può venirne ricavato, e, ancora, perché il finito è soltanto finito, ed è proprio il contrario dell'infinito, e, quindi, non identico ad esso, e così via attraverso tutte le determinazioni: ebbene la logica mostra piuttosto l'opposto, e cioè che il soggettivo che deve essere soltanto soggettivo, il finito che deve essere soltanto finito, l'infinito che deve essere soltanto infinito e così via, non hanno alcuna verità, si contraddicono e passano nel loro contrario, sicché questo passare e l'unità nella quale gli

1. Il tedesco *Leib*, a differenza di *Körper*, indica il corpo vivente e animato, e talvolta nel tedesco più antico la stessa vita (*Leben*).

estremi sono come superati, come un apparire o come momenti, si rivelano come la loro verità.

L'intelletto che abborda l'idea, è vittima di un duplice fraintendimento in quanto, *in primo luogo*, prende gli *estremi* dell'idea, espressi comunque si voglia, in quanto sono *nella loro unità*, ancora nel senso e nella determinazione per cui *non* sono nella loro unità concreta, ma sono ancora *astrazioni* al di fuori di essa. Ma l'intelletto non fraintende meno la *relazione*, anche quando è già posta esplicitamente; così per es. l'intelletto trascura perfino la natura della *copula* nel giudizio, copula che dice del singolare, del soggetto, che è ugualmente non singolare, ma universale. *D'altra parte*, l'intelletto considera la *sua* riflessione, secondo la quale l'idea identica a sé conterrebbe il *negativo* di se stessa, la contraddizione, come una riflessione *esterna* che non cadrebbe nell'idea stessa. In effetti questa non è una forma di sapienza propria dell'intelletto, ma l'idea è essa stessa la dialettica che eternamente separa e distingue l'identico a sé dal differente, il soggettivo dall'oggettivo, il finito dall'infinito, l'anima dal corpo, e solo così è creazione eterna, vitalità eterna e spirito eterno. In quanto l'idea in tal modo è anche il passare o, piuttosto il trasferirsi, nell'*intelletto astratto*, l'idea è anche eternamente *ragione*; essa è la dialettica che porta l'intellettivo, il diverso, a intendere nuovamente la sua natura finita e a comprendere che l'apparenza d'indipendenza delle sue produzioni è un'apparenza falsa, e riconduce l'intellettivo nell'unità. In quanto questo movimento raddoppiato non è temporale, né in qualche modo separato e distinto – altrimenti sarebbe di nuovo soltanto intelletto astratto – è il suo eterno intuirsi in altro; il concetto che, nella sua oggettività, *ha* realizzato *se stesso*, l'oggetto che è *finalità interna*, soggettività essenziale.

I *diversi modi* di cogliere l'idea come unità dell'ideale (*ideell*) e del reale, del *finito* e dell'*infinito*, dell'*identità* e della *differenza* e così via, sono più o meno *formali*, in quanto indicano un certo grado del *concetto determinato*. Soltanto il concetto stesso è libero ed è il vero *universale*; nell'idea perciò la *determinatezza* del concetto è soltanto il concetto stesso; un'oggettività nella quale il concetto si porta

avanti come l'universale e nella quale soltanto ha la sua propria determinatezza, la determinatezza totale. L'idea è il *giudizio infinito*, ciascun lato del quale è la totalità indipendente, e, proprio in quanto ciascuno si compie come totalità, è pure passato nell'altro. Nessuno dei concetti altrimenti determinati è questa totalità completa nei suoi lati, come il *concetto* stesso e la *oggettività*.

§ 215

L'idea è essenzialmente *processo*, poiché la sua identità è soltanto l'assoluta e libera identità del concetto, in quanto essa è la negatività assoluta e perciò è dialettica. L'idea è il corso, per cui il concetto, come universalità che è singolarità, si determina a oggettività e a opposizione contro di essa, e quest'esteriorità, che ha come sua sostanza il concetto, mediante la sua dialettica immanente si riconduce nella *soggettività*.

Siccome l'idea è *a*) *processo*, l'espressione spesso usata per indicare l'assoluto: « l'*unità* del finito e dell'infinito, del pensiero e dell'essere, ecc. », come spesso si è ricordato, è falsa; infatti l'unità esprime un'identità astratta, un'identità che permane *in stato di quiete*. Siccome l'idea è *b*) *soggettività*, quell'espressione è ugualmente falsa, poiché quell'unità esprime l'*in sé*, l'*elemento sostanziale* della vera unità. L'infinito appare così soltanto come *neutralizzato* con il finito, così come il soggettivo con l'oggettivo, il pensiero con l'essere. Ma nell'unità *negativa* dell'idea l'infinito sormonta il finito, il pensiero sormonta l'essere, la soggettività sormonta l'oggettività. L'unità dell'idea è soggettività, pensiero, infinità, e per questo va distinta essenzialmente dall'idea come *sostanza*, così come questa soggettività, questo pensiero, quest'infinità che hanno la caratteristica di *sormontare*, vanno distinti dalla soggettività *unilaterale*, dal pensiero unilaterale, dall'infinità unilaterale, in cui si cala con il giudicare e con il determinare.

Aggiunta. L'idea, come processo, nel suo sviluppo percorre tre gradi. La prima forma dell'idea è la *vita*, cioè l'idea nella forma dell'immedia-

tezza. La seconda forma è poi *quella* della mediazione o della differenza, ed è l'idea come *conoscere*, che si manifesta nella doppia figura dell'idea *teoretica* e dell'idea *pratica*. Il processo del conoscere ha come risultato il ristabilimento dell'unità arricchita dalla distinzione, e si ha così la terza forma dell'idea, che è così *idea assoluta*; quest'ultimo grado del processo logico mostra di essere, al tempo stesso, ciò che è veramente primo e che è veramente soltanto mediante se stesso.

a. La vita

§ 216

L'idea *immediata* è la *vita* (*Leben*). Il concetto è realizzato come anima in un *corpo vivente* (*Leib*), della cui esteriorità l'anima è l'*universalità* immediata che si riferisce a se stessa, e, così pure, è la *particolarizzazione*, in modo che il corpo, in sé, non esprime alcun'altra distinzione se non le determinazioni del concetto, e, infine, è la *singolarità* come negatività infinita – la dialettica della sua oggettività dispersa che viene ricondotta dall'apparenza del sussistere in modo indipendente alla soggettività, in modo che tutte le membra sono reciprocamente rispetto a se stesse *mezzi* momentanei, come pure fini momentanei, e la vita, così come è la particolarizzazione *iniziale*, diviene a sé come *risultato* l'unità *negativa* essente *per sé* e nella corporeità (*Leiblichkeit*), in quanto corporeità dialettica, si lega soltanto con se stessa. – Così la vita è essenzialmente il *vivente*, e, nella sua immediatezza, *questo singolo* vivente. In questa sfera la finitezza ha la determinazione che anima e corpo sono *separabili* in virtù dell'immediatezza dell'idea; questo costituisce la mortalità del vivente. Ma soltanto in quanto è morto, quei due lati dell'idea sono *componenti* diverse.

Aggiunta. Le singole membra del corpo sono ciò che sono soltanto mediante la loro unità ed in relazione ad essa. Così, per es., una mano che viene recisa dal corpo è ancora soltanto nominalmente una mano, ma non effettivamente, come già osservava Aristotele[1]. – Dal punto di vista

1. Aristotele, *Metafisica*, 1036 b 30 e *Parti degli animali*, *passim*. Cfr. inoltre Hegel, XII, 172, *Lezioni di estetica*, 150.

dell'intelletto si suole considerare la vita come un mistero e, in generale, come *incomprensibile*. Ma l'intelletto in tal modo non fa che confessare la sua finitezza e nullità. La vita, in effetti, è tanto poco incomprensibile che proprio la vita offre ai nostri occhi il concetto stesso e, più precisamente, l'idea *immediata* esistente come concetto. Ma, in tal modo, si è anche enunciato il difetto della vita, che consiste nel fatto che, nella vita, il concetto e la realtà non si corrispondono ancora veramente. Il concetto della vita è l'anima, e questo concetto ha il corpo come propria realtà. L'anima è, per così dire, effusa nella sua corporeità e, così, essa è ancora soltanto *senziente*, ma non ancora libero *esser-per-sé*. Il processo della vita consiste allora nel superare l'immediatezza in cui la vita è ancora prigioniera, e questo processo che, a sua volta, è esso stesso triplice, ha come risultato l'idea nella forma del giudizio, cioè l'idea come *conoscere*.

§ 217

Il vivente è il sillogismo i cui momenti sono essi stessi in sé sistemi e sillogismi (v. §§ 198, 201, 207), ma sillogismi attivi, processi, e, nell'unità soggettiva del vivente, un *solo* processo. Il vivente è così il processo del suo collegarsi con se stesso, collegarsi che si svolge attraverso *tre processi*.

§ 218

1) Il primo è il processo del vivente all'*interno* di sé, nel quale si separa in se stesso, e fa della propria corporeità il proprio oggetto, la propria natura *inorganica*. Questa, come elemento relativamente esterno, in se stessa entra nella distinzione e nell'opposizione dei suoi momenti, che si consegnano l'uno all'altro e si assimilano e si conservano producendosi. Quest'attività delle membra è però soltanto l'attività unica del soggetto nella quale ritornano le sue produzioni, in modo che in essa soltanto il soggetto viene prodotto, cioè soltanto si riproduce.

Aggiunta. Il processo del vivente all'interno di se stesso ha in natura la triplice forma della sensibilità, dell'irritabilità e della riproduzione. Come sensibilità, il vivente è immediatamente relazione semplice a sé, l'anima che è presente dovunque nel suo corpo e per la quale la dispersione del corpo non ha alcuna verità. Come irritabilità, il vivente appare

diviso in se stesso, e come riproduzione, il vivente continuamente opera a ristabilire se stesso muovendo dall'interna distinzione delle sue membra e dei suoi organi. Il vivente *è* soltanto in quanto è questo processo che incessantemente si rinnova all'interno di se stesso.

§ 219

2) Il *giudizio* del concetto procede però, in quanto libero, a licenziare da sé l'*oggettivo* come totalità indipendente, e la relazione negativa del vivente a sé, costituisce, come singolarità *immediata*, il *presupposto* di una natura inorganica che gli sta di fronte. In quanto questo negativo di sé è pure momento concettuale del vivente stesso, è come un *difetto* nel vivente, che è al tempo stesso universale concreto. La dialettica mediante la quale l'oggetto si supera come *in sé* nullo, è l'attività del vivente certo di sé stesso, che in *questo processo nei confronti di una natura inorganica* quindi *si conserva*, si *sviluppa* e si *oggettiva*.

Aggiunta. Il vivente si trova di fronte a una natura inorganica rispetto alla quale è la potenza e che assimila a sé. Il risultato di questo processo non è, come nel processo chimico, un prodotto neutro nel quale è superata l'indipendenza delle due parti che si trovavano l'una di fronte all'altra, ma il vivente si mostra come qualcosa che sormonta il suo altro, che a sua volta non è in grado di contrastare la potenza del vivente. La natura inorganica che viene assoggettata dal vivente subisce questo assoggettamento poiché è *in sé* quello che la vita è *per sé*. Così nell'altro il vivente si congiunge soltanto con se stesso. Quando l'anima è sfuggita dal corpo, le potenze elementari dell'oggettività cominciano il loro giuoco. Queste potenze sono, per così dire, continuamente all'erta, per cominciare il loro processo nel corpo organico, e la vita è la lotta continua contro queste potenze.

§ 220

3) In quanto l'individuo vivente, che nel suo primo processo si rapporta in sé come soggetto e concetto, con il secondo processo assimila a sé la sua oggettività esterna e così *pone in sé* la determinatezza reale (*reell*), è ora *in sé genere*, universalità so-

stanziale. La particolarizzazione di essa è la relazione del soggetto a *un altro soggetto* del suo genere, e il giudizio è il rapporto del genere a questi individui così determinati l'uno rispetto all'altro; – la *differenza dei sessi*.

§ 221

Il processo del *genere* lo porta all'*esser-per-sé*. Il suo prodotto, essendo la vita ancora l'idea immediata, si scinde in due lati, per cui secondo l'*uno* l'individuo vivente in generale, presupposto dapprima come immediato, ora risulta come qualcosa di mediato e di *generato*; secondo *l'altro lato*, invece, la *singolarità* vivente che si rapporta *negativamente* all'universalità in virtù della sua prima *immediatezza*, in questa universalità come potenza, *perisce*.

Aggiunta. Il vivente muore, poiché è la contraddizione di essere *in sé* l'universale, il genere, eppure di esistere immediatamente soltanto come singolo. Nella morte il genere dimostra di essere la potenza sul singolo immediato. – Per l'animale il processo del genere è il punto supremo di arrivo della sua vitalità. Ma l'animale non giunge nel suo genere ad essere per sé, bensì soccombe alla potenza del genere. Il vivente immediato si media nel processo del genere con se stesso e si innalza così al di sopra della sua immediatezza, ma soltanto per tornare sempre a ricadervi. La vita si snoda perciò dapprima soltanto nella cattiva infinità del progresso all'infinito. Quello che tuttavia, quanto al concetto, si realizza attraverso il processo della vita, è la soppressione e il superamento dell'immediatezza in cui l'idea come vita è ancora prigioniera.

§ 222

L'idea della vita però si è così liberata non soltanto da *un qualche* (un particolare) « questo » *immediato*, ma da questa prima immediatezza in generale; essa giunge così *a sé*, alla sua *verità*; entra quindi nell'*esistenza come genere libero per sé*. La morte della vitalità singola soltanto immediata è il *venir fuori dello spirito*.

b. Il conoscere

§ 223

L'idea esiste libera *per sé*, in quanto ha l'universalità come elemento della *sua esistenza*, ossia l'oggettività stessa è come il concetto, l'idea ha sé come oggetto. La sua soggettività determinata a universalità è *puro distinguere all'interno* di essa – intuire, che si mantiene in questa universalità identica. Ma come distinguere determinato, essa è l'ulteriore *giudizio* che consiste nel respingere sé da sé come totalità; e, precisamente, dapprima, nel *presupporsi come universo esterno*. Sono due giudizi che *in sé* sono identici, ma non sono ancora *posti* come identici.

§ 224

La relazione tra queste due idee che sono identiche *in sé*, o come vita, è così relazione *relativa*, ciò che costituisce la determinazione della *finitezza* in questa sfera. Questa relazione è il *rapporto della riflessione*, in quanto la distinzione dell'idea in se stessa è soltanto il *primo* giudizio, il *presupporre* che non è ancora un *porre*, e perciò per l'idea soggettiva quella oggettiva è il mondo immediato *trovato*, o l'idea come vita nella manifestazione dell'*esistenza singola*. Al tempo stesso, in quanto questo giudizio è distinguere puro *all'interno* di se stessa (vedi paragrafo precedente), è insieme *per sé* essa stessa e il *suo altro*; così essa è la *certezza* dell'identità essente *in sé* di questo mondo oggettivo con essa. – La ragione viene al mondo con la fede assoluta di poter porre l'identità ed elevare la sua certezza alla *verità* e con l'impulso di porre anche come nulla quell'opposizione che *per essa* è nulla *in sé*.

§ 225

Questo processo è in generale *il conoscere*. *In sé* nel conoscere viene superata in una *unica* attività l'opposizione, l'unilateralità della soggettività con l'unilateralità dell'oggettività. Ma

questo superamento avviene dapprima soltanto *in sé*; il processo come tale è perciò immediatamente gravato dalla finitezza di questa sfera, e si scinde nel *doppio* movimento, posto come diverso, dell'impulso – impulso a superare l'unilateralità della *soggettività* dell'idea, accogliendo in sé, nella rappresentazione e nel pensiero soggettivi, il mondo *essente*, e a riempire la certezza astratta di sé con questa oggettività – quale oggettività veramente valida – come *contenuto* – e viceversa a superare l'*unilateralità* del mondo oggettivo, mondo oggettivo che, quindi, vale qui al contrario soltanto come *apparenza*, come un'accolta di contingenze e di figure in sé nulle; impulso a determinarlo mediante l'*interno* del soggettivo, che qui vale come l'oggettivo veramente essente, a dargli questa forma. Quello è l'impulso del sapere verso la verità, *conoscere come tale* – attività *teoretica* dell'idea – questo è l'impulso del *bene* al suo compimento, – il *volere*, l'attività *pratica* dell'idea.

α) *Il conoscere*

§ 226

La finitezza generale del conoscere inerente a uno dei giudizi, al *presupposto* dell'opposizione (v. § 224) rispetto al quale il suo operare stesso è apportare la contradizione, si determina più precisamente nella sua propria idea in modo che i suoi momenti acquistino la forma della diversità l'uno dall'altro e, in quanto sono certamente completi, vengano a trovarsi l'uno rispetto all'altro nel rapporto della riflessione, e non in quello del concetto. L'assimilazione della materia come un dato si manifesta perciò come la sua *ricezione* in determinazioni concettuali che al tempo stesso le rimangono *esterne* e che pure si presentano nella diversità l'una rispetto alle altre. È la ragione operante come *intelletto*. La verità a cui giunge questo conoscere è perciò ugualmente soltanto la verità *finita*; la verità infinita del concetto è fissata come uno scopo essente soltanto *in sé*, come un *al di là* per il conoscere. Ma nel suo operare esterno il conoscere sta sotto la guida del concetto e le sue determinazioni costituiscono il filo interno del suo procedere.

Aggiunta. La finitezza del conoscere sta nel presupposto di un mondo trovato come già dato, e il soggetto conoscente appare qui come una *tabula rasa*. Si è attribuita ad Aristotele questa veduta, sebbene nessuno quanto Aristotele sia lontano da questa concezione estrinseca del conoscere [1]. Questo conoscere non sa ancora se stesso come attività del concetto, attività che perciò questo conoscere è soltanto *in sé*, ma non *per sé*. Il suo comportamento appare al conoscere stesso come passivo, ma in effetti è però attivo.

§ 227

Il conoscere finito, in quanto presuppone il *distinto* come un essente che viene trovato, che gli sta di fronte – i *fatti* multiformi della natura esterna o della coscienza, ha 1) dapprima come forma della sua attività l'*identità formale* o l'*astrazione* dell'universalità. Quest'attività consiste perciò nello scomporre il concreto dato, nell'isolarne le differenze e dare loro la forma di *universalità astratta*; o nel lasciar sussistere il concreto come *fondamento*, e, astraendo dalle particolarità che sembrano inessenziali, trarre fuori un universale concreto, il *genere* o la forza e la legge – *metodo analitico.*

Aggiunta. Si suol parlare di metodo *analitico* e metodo *sintetico* come se dipendesse soltanto dal nostro arbitrio seguire l'uno o l'altro. Ma le cose non stanno affatto così, e dipende invece dalla forma degli oggetti da conoscere quale dei due metodi citati e risultanti dal concetto del conoscere finito vada applicato. Il conoscere è dapprima analitico; rispetto a tale modo di conoscere, l'oggetto si configura come isolato e l'attività del conoscere analitico è volta a ricondurre a un universale il singolare che gli è dato. Qui il pensiero ha solo il significato di astrazione e di identità formale. Questo è il punto di vista di Locke e di tutti gli empiristi. Molti dicono che il pensiero non può assolutamente fare nient'altro che scomporre gli oggetti concreti dati nei loro elementi astratti e poi considerarli

1. Cfr. HEGEL, XVIII, 386-87, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 359-60, dove viene rovesciata radicalmente l'interpretazione del paragone dell'intelletto con un libro non scritto intesa a fare di Aristotele un empirista e a presentare la sua concezione dell'intelletto come di una *tabula rasa*; con questo paragone, secondo Hegel, Aristotele intendeva invece mettere in luce che l'anima ha un contenuto solo in quanto pensa effettivamente; l'intelletto infatti non è una cosa inerte, non ha la passività di una *tabula rasa*, e quest'attività non cade fuori dell'intelletto, come invece fuori della *tabula rasa*.

nel loro isolamento. Ma è subito evidente che questo vuol dire mettere le cose alla rovescia e che il conoscere che vuole prendere le cose come esse *sono* è in contraddizione con se stesso. Così, per es., un chimico mette un pezzo di carne nel suo lambicco, lo tortura in diversi modi, e poi dice di aver trovato che questo pezzo di carne è costituito da azoto, carbonio, idrogeno ecc. Questi elementi astratti non sono però più carne. Lo stesso accade quando lo psicologo empirico scompone un'azione nelle diverse parti che si offrono all'osservazione e poi le fissa nella loro separazione. L'oggetto trattato analiticamente viene considerato qui quasi come una cipolla a cui si toglie una tunica dopo l'altra.

§ 228

Quest'*universalità* è 2) anche un'universalità *determinata*; l'attività procede qui nei momenti del concetto che, nel *conoscere* finito, non è nella sua infinità, ma è *concetto intellettivo determinato*. Il ricevere l'oggetto nelle forme di questo concetto è il *metodo sintetico*.

Aggiunta. Il movimento del metodo sintetico è l'inverso di quello del metodo analitico. Mentre il metodo analitico muovendo dal singolare va verso l'universale, *al contrario* nel metodo sintetico l'universale (come *definizione*) costituisce il punto di partenza, dal quale si avanza verso il singolare (il *teorema*), mediante la particolarizzazione (nella *divisione*). Il metodo sintetico mostra così di essere lo sviluppo dei momenti del concetto nell'oggetto.

§ 229

aa) L'oggetto dapprima è portato dalla conoscenza nella forma del concetto determinato in generale, sicché vien posto in questo modo il suo *genere* e vien posta la sua *determinatezza* universale; si ha la *definizione*. Il suo materiale e la sua fondazione vengono procurati in modo analitico (v. § 227). La determinatezza tuttavia deve essere soltanto un *carattere*, cioè deve essere in funzione del conoscere esterno all'oggetto, del conoscere soltanto soggettivo.

Aggiunta. La definizione contiene essa stessa i tre momenti del concetto; l'universale, come genere prossimo (*genus proximum*), il partico-

lare come la determinatezza del genere (*qualitas specifica*), e il singolare come l'oggetto definito stesso. – A proposito della definizione sorge anzitutto la questione di dove scaturisca, e tale questione va risolta in generale dicendo che le definizioni sorgono in modo analitico. Ma così si è già offerto subito lo spunto alla controversia sull'esattezza della definizione data, giacché dipende da quali percezioni si è partiti e quali punti di vista si sono avuti presenti. Quanto più è ricco l'oggetto da definire, e cioè quanto maggiore è il numero degli aspetti che offre all'osservazione, tanto più diverse risulteranno anche le definizioni datene. Così, per es., c'è una gran quantità di definizioni della vita, dello stato ecc. La geometria invece può dare facilmente delle definizioni, poiché il suo oggetto, lo spazio è un oggetto così astratto. – Inoltre, per quanto riguarda in generale il contenuto degli oggetti definiti, non c'è alcuna necessità. Così si deve accettare che c'è uno spazio, che ci sono piante, animali, ecc., e non è compito della geometria, della botanica ecc., indicare la necessità di questi oggetti. Già per questo per la filosofia il metodo sintetico è tanto poco adatto, quanto quello analitico, poiché la filosofia deve anzitutto legittimarsi mostrando la necessità dei suoi oggetti. Nondimeno anche in filosofia si è spesso tentato di servirsi del metodo sintetico. Così Spinoza, segnatamente, comincia con delle definizioni e dice, per es., che la sostanza è la *causa sui*. Nelle sue definizioni è condensato ciò che vi è di più speculativo, ma in forma di asserzioni. Lo stesso si può dire anche di Schelling.

§ 230

bb) L'indicazione del secondo momento concettuale, della determinatezza dell'universale come *particolarizzazione*, è la *divisione*, secondo un qualche rispetto estrinseco.

Aggiunta. Alla divisione si richiede la completezza, e per questo è necessario che ci sia un principio o un fondamento della divisione tale che la divisione basata su di esso comprenda l'intero ambito del campo designato in generale da quella definizione. Più esattamente, nella divisione il suo principio va ricavato dalla natura dell'oggetto da dividere, e la divisione va fatta quindi in modo naturale e non soltanto artificiale, cioè arbitrario. Così, per es., in zoologia nella classificazione dei mammiferi vengono usati come principio di classificazione soprattutto i denti e le unghie, e questo ha senso in quanto i mammiferi stessi si distinguono l'uno dall'altro per queste parti del loro corpo e il tipo universale delle loro diverse classi va ricondotto a tale principio. – In generale la vera divisione va considerata come determinata mediante il concetto. La divi-

sione pertanto è dapprima triplice; in quanto poi la particolarità si presenta come doppia, la divisione diventa però anche quadrupla. Nella sfera dello spirito domina la tricotomia, ed è merito di Kant aver richiamato l'attenzione su questo fatto [1].

§ 231

cc) Nella *singolarità concreta*, in modo che la determinatezza semplice nella definizione sia colta come un *rapporto*, l'oggetto è una relazione sintetica di determinazioni *distinte*; – un *teorema*. La loro identità, giacché sono diverse, è un'identità *mediata*. La raccolta del materiale che costituisce i termini medi, è la *costruzione*, e la mediazione stessa, da cui scaturisce la necessità di quella relazione per il conoscere, è la *dimostrazione*.

Secondo i modi usuali di distinguere tra metodo sintetico e metodo analitico, sembra che la scelta dell'uno o dell'altro sia nel complesso arbitraria. Se il concreto, che secondo il metodo sintetico è presentato come *risultato*, viene *presupposto*, se ne possono analizzare come *conseguenze* le determinazioni astratte che costituivano le *premesse* e il *materiale* della dimostrazione. Le *definizioni* algebriche delle linee curve sono *teoremi* nel procedimento geometrico; così, all'incirca, anche il teorema di Pitagora, se preso come definizione del triangolo rettangolo, darebbe come risultato, attraverso l'analisi, i teoremi prima dimostrati nella geometria in funzione di esso. L'arbitrarietà della scelta dipende dal fatto che sia l'uno, quanto l'altro metodo procedono da un

1. Cfr. HEGEL, XIX, 566-67 e 610, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, 299-300 e 340; a Kant viene riconosciuto il merito di aver intuito istintivamente nella triplicità la forma assoluta del concetto quando ha visto che all'interno delle quattro specie di categorie (quantità, qualità, relazione e modalità) la prima delle tre categorie è positiva, la seconda è negativa, la terza è la sintesi (ad es. per la qualità le tre categorie sono rispettivamente 1) realtà; 2) negazione; 3) limitazione ecc.). Così pure anche nell'articolazione complessiva della sua opera Kant ha proceduto sempre in modo triadico (critica della ragione pura, critica della ragione pratica e critica del giudizio; idea psicologica, idea cosmologica e idea teologica ecc.) ed ha colto il ritmo dello spirito che è un procedere per tesi, antitesi e sintesi, anche se ha solo indicato in modo « storico » questi elementi e questi momenti invece di coglierne l'unità dialettica e speculativa necessaria.

presupposto estrinseco. Secondo la natura del concetto viene prima l'analizzare, in quanto deve anzitutto elevare il materiale dato, empiricamente concreto, alla forma di astrazioni universali, che poi soltanto come definizioni possono venir premesse al metodo sintetico.

Che questi metodi, per quanto essenziali e per quanto possano esser brillanti i loro risultati nei loro campi specifici, siano inutilizzabili per la conoscenza filosofica è evidente di per sé, poiché hanno dei presupposti, e il conoscere si comporta in essi come intelletto e come procedere nell'identità formale. In *Spinoza*, che usò principalmente il metodo geometrico e lo usò per concetti *speculativi*, il formalismo di quel metodo salta subito agli occhi. La filosofia *wolffiana*, che l'ha portato all'estremo della pedanteria, è metafisica dell'intelletto anche quanto al suo contenuto. – Nei tempi più recenti al posto dell'abuso compiuto in filosofia e nelle scienze con il formalismo di questi metodi, è subentrato l'abuso della cosiddetta *costruzione*[1]. È stato *Kant* a diffondere

1. Ritorna qui una polemica che Hegel ha già svolto nella prefazione alla *Fenomenologia* contro questo formalismo monotono che si illude di ricavare l'intero universo dalla « costruzione », come un pittore che con due soli colori volesse realizzare la sua opera. È un metodo che si vale di pure analogie invece di affidarsi com'è giusto e necessario al movimento interno del concetto. Esempio tipico di questa « maniera » è la filosofia della natura che può abbagliare soltanto gli sprovveduti con il trucco che consiste nel sostituire il concetto con un'intuizione e nell'accostare elementi tra loro assai discosti come l'intelletto e l'elettricità, l'animale e l'azoto ecc. (HEGEL, GW, IX, 37-39, *Fenomenologia dello spirito*, I, 41-43). Per comprendere i termini di questa polemica bisogna ricordare almeno sommariamente la concezione kantiana della « costruzione » alla quale del resto accenna Hegel stesso in questo paragrafo dell'*Enciclopedia*. Alla fine della *Kritik der reinen Vernunft* e precisamente nella dottrina trascendentale del metodo, Kant aveva precisato la differenza tra matematica e filosofia, osservando che entrambe operano con concetti, ma soltanto la matematica in base alla « costruzione » dei concetti, mentre la filosofia si limita alla loro analisi. Costruire un concetto significa infatti per Kant esporre l'intuizione a priori che gli corrisponde; in questo senso ad es. costruisco un triangolo in quanto espongo, o, meglio, « esibisco », faccio vedere l'oggetto che gli corrisponde o attraverso un semplice atto dell'immaginazione o anche attraverso l'intuizione empirica, disegnandolo su un pezzo di carta, ma comunque sempre a priori, e cioè senza mai assumere il modello di un tale oggetto dall'esperienza. In questo senso matematica e filosofia muovono in direzioni diametralmente opposte, in quanto la conoscenza filosofica considera il particolare soltanto nell'universale, mentre la matematica considera l'universale nel particolare, anzi nel singolare, sia pure sempre soltanto mediante la ragione. Questo perché il procedere della filosofia è analitico, quello della matematica invece sintetico (a priori) rispetto ai concetti. Non possiamo estendere qui l'esame di questa concezione della co-

l'idea che la matematica *costruisce* i propri *concetti*; questo significava soltanto che la matematica non ha a che fare con *concetti*, ma con determinazioni astratte di *intuizioni sensibili.* Così si è chiamato *costruzione dei concetti* l'addurre determinazioni *sensibili*, tratte dalla *percezione*, scansando il concetto, e l'ulteriore formalismo consistente nel classificare come in una tabella gli oggetti filosofici e scientifici secondo uno schema presupposto, del resto in modo arbitrario e opinabile. Certo sullo sfondo di questo procedimento vi è un'oscura rappresentazione dell'*idea*, dell'unità del *concetto* e dell'*oggettività*, come pure del fatto che l'idea è concreta. Ma quel giuoco del cosiddetto costruire è molto lontano dal presentare quell'*unità* che è soltanto il *concetto*

struzione né per quanto riguarda le ulteriori precisazioni di Kant circa la sua funzione nell'aritmetica e nella geometria, né per quanto riguarda l'ampio e complesso dibattito che si sviluppò su questo tema a fine Settecento. Ma, al fine di intendere il testo hegeliano, è indispensabile ricordare almeno che con la filosofia romantica della natura e in particolare con Schelling il concetto di costruzione viene ad assumere una posizione centrale e determinante. Indicazioni in questa direzione sembravano per altro poter essere desunte dallo stesso Kant e dai suoi *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* dove era stata proposta e tentata una « costruzione » della materia in base ad attrazione e repulsione. Affiorava così l'idea di un tipo di costruzione che non fosse, come quello della matematica, soltanto un rapporto tra particolare e universale come quello tra intuizione e concetto, ma un rapporto tra termini opposti come, appunto, attrazione e repulsione. Si pensava così di poter superare anche la difficoltà evidente nella posizione kantiana, e cioè il fatto che i concetti di attrazione e repulsione venivano semplicemente « trovati » ed utilizzati, ma non propriamente dedotti. Sembrava infatti, mediante la « costruzione », di poter compiere tale deduzione allacciando attrazione e repulsione alla dimensione fondamentale della coscienza messa in luce da Fichte, e cioè al fatto che la coscienza nella sua finitezza implica sempre un'attività e una passività, e una loro reciproca limitazione, quale principio di divisibilità. Nasceva così l'idea di un completo parallelismo tra lo sviluppo dello spirito, dalle forme più elementari a quelle più alte di coscienza, e quello della natura, dalle forme più disperse e disgregate di vita a quelle più alte ed organiche, rovesciando radicalmente quello che era stato prima il rapporto tra meccanismo e finalità; non era il punto di vista puramente meccanico a spiegare il formarsi dei corpi, ma, al contrario, era la profonda organicità della natura, la sua interna finalità a spiegare anche la vita del mondo inorganico e i rapporti meccanici. In base a questo parallelismo si procedeva dunque secondo quei rapporti di reciprocità e di polarità a cui Hegel accenna polemicamente nella *Fenomenologia* e si cercava di giungere a una « costruzione » veramente organica dove la totalità dei passaggi fosse la garanzia della validità della costruzione stessa. Non che, come risulta anche da questo paragrafo dell'*Enciclopedia*, Hegel non vi riconosca un'« oscura rappresentazione dell'idea, dell'unità del concetto e dell'oggettività », ma è il modo in cui tale unità viene esplicata che per Hegel è inadeguato e rimane al di sotto e al di fuori dell'unica vera sistematicità che è quella del concetto.

come tale, e, ancor meno, ciò che è sensibilmente concreto nell'intuizione, è il concreto della ragione e dell'idea.

Siccome la *geometria* ha, per altro, a che fare con l'*intuizione sensibile*, ma *astratta* dello spazio, può fissarvi senz'alcuna remora determinazioni semplici dell'intelletto; perciò soltanto la geometria possiede in modo completo il metodo sintetico del conoscere finito. Tuttavia nel suo procedimento la geometria si imbatte da ultimo – e questo è degno di molta attenzione – in termini *incommensurabili* e *irrazionali* e allora, se vuole andare avanti nel determinare, viene *spinta oltre* il principio dell'intelletto. Anche qui, come spesso accade, nella terminologia si ha un rovesciamento, per cui quello che viene chiamato *razionale* è l'*intellettivo*, e quello che viene chiamato *irrazionale* è piuttosto un inizio e una traccia della *razionalità*. Altre scienze, quando giungono al limite del loro procedere secondo i princìpi dell'intelletto, il che accade loro necessariamente e spesso, giacché non si trovano nell'elemento semplice dello spazio o del numero, se la cavano facilmente: infrangono la coerenza di quel modo di procedere e prendono ciò di cui hanno bisogno – spesso opposto al precedente – dal di fuori, dalla rappresentazione, dall'opinione, dalla percezione o da altre parti ancora. Il conoscere finito, mancandogli la consapevolezza della natura del suo metodo e del suo rapporto al contenuto, non è in grado di vedere che è guidato dalla necessità delle *determinazioni del concetto* nel suo procedere mediante definizioni, divisioni, ecc., né dove è giunto al suo limite, né, se l'ha superato, di vedere che si trova in un campo dove le determinazioni dell'intelletto non hanno più valore pur essendovi ancora usate, sia pur rozzamente.

§ 232

La *necessità* prodotta dal conoscere finito nella *dimostrazione* è dapprima una necessità esterna determinata soltanto per la cognizione soggettiva. Ma nella necessità come tale il conoscere finito ha lasciato cadere il suo presupposto e il suo punto di partenza, il fatto che il suo contenuto sia *trovato* e *dato*. La necessità

come tale è in sé il concetto che si riferisce a sé. L'idea soggettiva è così giunta in sé al determinato in sé e per sé, al *non-dato*, e perciò a questo come *immanente al soggetto*, e passa nell'*idea* del *volere*.

Aggiunta. La necessità, alla quale giunge il conoscere mediante la dimostrazione, è il contrario di quello che ne costituisce il punto di partenza. Nel suo punto di partenza il conoscere aveva un contenuto dato e contingente; ora però a conclusione del suo movimento sa il contenuto come contenuto necessario, e questa necessità è mediata dall'attività soggettiva. Così pure dapprima la soggettività era del tutto astratta, una semplice *tabula rasa*, mentre ormai mostra di essere determinante. Ma qui si ha il passaggio dall'idea del conoscere all'idea del volere. Più precisamente, poi, questo passaggio consiste nel fatto che l'universale va colto nella sua verità come soggettività, come il concetto che si muove, che opera e che pone delle determinazioni.

β) *Il volere*

§ 233

L'idea soggettiva, come ciò che è determinato in sé e per sé e come *contenuto* semplice uguale a se stesso, è il *bene*. Il suo impulso a realizzarsi è un rapporto inverso rispetto all'idea del *vero* e mira piuttosto a determinare il mondo, che già trova, secondo il suo *fine*. – Questo *volere* ha da un lato la certezza della *nullità* dell'oggetto presupposto, dall'altro però, come finito, presuppone, al tempo stesso, il fine del bene come idea soltanto *soggettiva* e l'*indipendenza* dell'oggetto.

§ 234

La finitezza di quest'attività è perciò la *contraddizione*, per cui, nelle determinazioni esse stesse contraddittorie del mondo oggettivo, il *fine del bene* viene sia realizzato, che non realizzato, in quanto esso è posto tanto come inessenziale, quanto come essenziale, come reale e, al tempo stesso, come soltanto possibile. Questa contraddizione si rappresenta come il *progresso infinito* della realizzazione del bene, che vi è fissato soltanto come un *dover essere*. Ma lo scomparire di questa contraddizione

è *formale*, in quanto l'attività supera la soggettività del fine e, quindi, l'oggettività, l'opposizione, mediante la quale entrambe sono finite, e non soltanto l'unilateralità di *questa* soggettività, ma la soggettività in generale; un'*altra* soggettività di tal genere, cioè il generare *nuovamente* un'opposizione, non è distinta da quella che doveva essere la precedente. Questo ritorno in sé è, al tempo stesso, la *reminiscenza* del *contenuto* in sé, che è il *bene* e l'identità, essente in sé, di entrambi i lati – la reminiscenza del presupposto del comportamento teoretico (confronta § 224), per cui l'oggetto sarebbe in esso il sostanziale e il vero.

Aggiunta. Mentre l'intelligenza si preoccupa soltanto di prendere il mondo com'*è*, il volere mira invece a fare del mondo quello che *deve* essere. L'immediato, il trovato, vale per il volere non come un essere fisso, ma soltanto come un'apparenza, come qualcosa in sé nullo. Compaiono qui le contraddizioni nelle quali si involge il punto di vista della moralità che, in generale, in campo pratico è il punto di vista della filosofia di *Kant* e di *Fichte*. Il bene deve esser realizzato, si deve lavorare per attuarlo, e il volere è soltanto il bene che si afferma. Se poi il mondo fosse come dovrebbe essere, cadrebbe via l'attività del volere. Il volere stesso richiede dunque che il suo fine non sia realizzato ed in tal modo è espressa esattamente la finitezza del volere. Ma non bisogna fermarsi a questa finitezza, ed è col processo stesso del volere che viene superata questa finitezza e la contraddizione in essa contenuta. La conciliazione consiste nel fatto che il volere, nel suo risultato, torna al presupposto del conoscere, e quindi consiste nell'unità dell'idea teoretica e pratica. Il volere sa il fine come suo proprio e l'intelligenza coglie il mondo come il concetto effettivamente reale. Questa è la vera posizione del conoscere razionale. L'aspetto nullo ed evanescente del mondo costituisce soltanto la sua superficie, non la sua vera essenza. Tale essenza è il concetto essente in sé e per sé, e così il mondo stesso è l'idea. L'aspirazione insodisfatta svanisce, quando conosciamo che lo scopo finale del mondo è compiuto proprio in quanto si compie eternamente. Questo è propriamente il punto di vista dell'uomo, mentre il giovane pensa che il mondo sia assolutamente immerso nel male e che da questo mondo attuale se ne debba fare uno del tutto diverso. La coscienza religiosa invece considera il mondo come retto dalla divina provvidenza e, quindi, come corrispondente a ciò che *deve* essere. Quest'accordo di essere e dover essere tuttavia non è qualcosa di rigido e immoto; giacché il bene, lo scopo finale del mondo, è soltanto in quanto continuamente si produce, e tra il mondo naturale e quello spirituale sussiste poi ancora la differenza che, mentre quello torna soltanto continuamente in se stesso, in questo ha certamente luogo un progresso.

§ 235

La *verità* del bene è quindi *posta*, quale unità dell'idea teoretica e pratica, per cui il bene è raggiunto in sé e per sé – il mondo oggettivo è quindi l'idea in sé e per sé, come essa al tempo stesso si pone eternamente come *fine* e produce attivamente la sua realtà effettiva. – Questa vita, ritornata a sé dalla differenza e dalla finitezza del conoscere e divenuta identica al concetto mediante l'attività del concetto, è l'*idea speculativa o assoluta*.

c. L'IDEA ASSOLUTA

§ 236

L'idea come unità dell'idea soggettiva e oggettiva è il concetto dell'idea, per il quale l'idea come tale è l'oggetto (*Gegenstand*), per il quale l'oggetto (*Objekt*) è l'idea; – un oggetto (*Objekt*) nel quale si sono raccolte tutte le determinazioni. Quest'unità è quindi la *verità, assoluta e totale*, l'idea pensante se stessa, e precisamente qui *come* idea pensante, come idea *logica*.

Aggiunta. L'idea assoluta è dapprima l'unità dell'idea teoretica e di quella pratica e, quindi, al tempo stesso, l'unità dell'idea della vita e dell'idea del conoscere. Nel conoscere avevamo l'idea nella figura della differenza, e il processo del conoscere ci è risultato essere il superamento di questa differenza e il ristabilimento di quell'unità che, come tale, e nella sua immediatezza è anzitutto l'idea della vita. Il difetto della vita consiste nel fatto di essere soltanto l'idea essente *in sé*; viceversa la conoscenza è, in modo altrettanto unilaterale, l'idea essente soltanto *per sé*. L'unità e la verità di entrambe è l'idea essente *in sé e per sé*, e quindi *assoluta*. Finora *noi* abbiamo avuto come oggetto l'idea nello sviluppo attraverso i suoi diversi gradi; ora però l'idea si è oggettivata a se stessa. Questa è la νόησις νοήσεως che già Aristotele ha chiamato la forma suprema dell'idea [1].

1. Cfr. la citazione da ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b, 12-30 con la quale Hegel conclude l'*Enciclopedia* alla fine della *Filosofia dello spirito*.

§ 237

L'*idea assoluta*, poiché in essa non vi è più alcun passaggio né presupposto e, in generale, alcuna determinatezza che non sia fluida e trasparente, è per sé la *forma pura* del concetto che intuisce il *proprio contenuto* come se stessa. Essa è *contenuto* a se stessa, in quanto essa è il distinguersi idealmente di sé da sé, e l'uno dei distinti è l'identità con sé, nella quale però la totalità della forma è contenuta come il sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema dell'*elemento logico*. Come *forma*, l'idea non ha qui nient'altro che il *metodo* di questo contenuto – il sapere determinato del valore dei suoi momenti.

Aggiunta. Quando si parla dell'idea assoluta si può credere che soltanto qui si arrivi al punto giusto, e che qui si abbia il risultato totale. Certamente si può declamare in lungo e in largo in modo inconsistente sull'idea assoluta; ma il vero contenuto tuttavia non è altro che l'intero sistema di cui abbiamo considerato sinora lo sviluppo. Di conseguenza si può anche dire che l'idea assoluta è l'universale, ma non l'universale semplicemente come forma astratta, di fronte al quale universale il contenuto particolare sta come altro, bensì come la forma assoluta in cui tutte le determinazioni, l'intera ricchezza del contenuto posto mediante esse, è ritornato. L'idea assoluta per questo rispetto va paragonata al vecchio che pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il significato di tutta quanta la sua vita. Se anche il fanciullo intende il contenuto religioso, però questo contenuto per lui vale soltanto come qualcosa al di fuori del quale si trova ancora tutta la sua vita e tutto il suo mondo. – Lo stesso vale anche per la vita umana in generale, e per gli eventi che ne costituiscono il contenuto. Ogni lavoro è soltanto diretto allo scopo, e quando lo scopo viene raggiunto ci si meraviglia di non trovare qualcosa di diverso da quello che pure si voleva. L'interesse sta nell'intero movimento. Quando l'uomo riconsidera la sua vita, la fine può sembrargli molto limitata, ma è l'intero *decursus vitae* che vi è raccolto. – Ugualmente anche il contenuto dell'idea assoluta è l'intera espansione che avevamo finora davanti a noi. Come ultimo punto si ha la cognizione che l'intero sviluppo costituisce il contenuto e l'interesse. Inoltre la maniera filosofica di vedere le cose consiste nel capire che tutto quello che si manifesta, preso per sé, come limitato, acquista il suo valore in quanto appartiene al tutto ed è un momento dell'idea. Ed è così che

abbiamo avuto il contenuto e quello che ancora abbiamo è il sapere che il contenuto è lo sviluppo vivente dell'idea, e questo sguardo retrospettivo, nella sua semplicità, è contenuto nella forma. Ciascuno dei gradi sin qui considerati è un'immagine dell'assoluto, ma dapprima in modo molto limitato, e così si spinge avanti attraverso il tutto il cui dispiegamento è quello che abbiamo definito come metodo.

§ 238

I momenti del metodo speculativo sono α) l'*inizio*, che è l'*essere* o l'*immediato*; esso è per sé, per il semplice motivo che è l'inizio. Ma dal punto di vista dell'idea speculativa è il suo *autodeterminarsi* che, come assoluta negatività o movimento del concetto, *giudica*, e si pone come il negativo di se stesso. L'*essere*, che si manifesta come affermazione astratta per l'inizio come tale, è così piuttosto la *negazione*, l'*esser posto*, l'essere mediato in generale e l'essere *pre*supposto. Ma come negazione del *concetto*, che nella sua alterità è assolutamente identico a sé ed è la certezza di se stesso, l'essere è il concetto non ancora posto come concetto o il concetto *in sé*. – Quest'essere perciò, come concetto ancora indeterminato, cioè come concetto soltanto in sé o determinato immediatamente, è altrettanto l'*universale*.

L'*inizio* viene preso nel senso dell'essere immediato dall'intuizione e dalla percezione – l'inizio del metodo *analitico* del conoscere finito; nel senso dell'universalità l'inizio è l'inizio del metodo sintetico del conoscere finito. Ma siccome l'elemento logico è immediatamente altrettanto l'universale, quanto l'essente, altrettanto qualcosa a sé presupposto dal concetto, quanto il concetto stesso immediatamente, il suo inizio è tanto analitico, quanto sintetico.

Aggiunta. Il metodo della filosofia è tanto analitico, quanto sintetico, ma non nel senso di una semplice composizione o di una semplice alternanza di questi due metodi del conoscere finito, bensì piuttosto nel senso che li contiene in sé come superati, e, quindi, in ciascuno dei suoi movimenti è, al tempo stesso, analitico e sintetico. Il pensiero filosofico procede analiticamente in quanto soltanto recepisce il suo oggetto, l'idea, la lascia agire, e, per così dire, soltanto assiste al movimento e allo sviluppo del-

l'idea. In tal misura il filosofare è interamente passivo. Ma il pensiero filosofico è poi anche sintetico, e si mostra come attività del concetto stesso. A questo scopo è però necessario sforzarsi di tener lontane le proprie trovate e opinioni particolari, che sempre vogliono farsi avanti.

§ 239

β) Il *procedere* è il *giudizio* dell'idea, in quanto giudizio posto. L'universale immediato, come concetto in sé, è la dialettica per cui in lui stesso depone la sua immediatezza e universalità a momento. In tal modo è il *negativo* dell'inizio o il termine primo posto nella sua *determinatezza*; è *per uno*, la *relazione* di distinti – *momento della riflessione*.

Questo procedere è tanto *analitico*, in quanto mediante la dialettica immanente viene posto soltanto ciò che è contenuto nel concetto immediato – quanto *sintetico*, poiché in questo concetto questa distinzione non era ancora posta.

Aggiunta. Nel procedere dell'idea, l'inizio si mostra come ciò che è in sé, ossia ciò che è posto e mediato, e non come l'essente e l'immediato. Soltanto per la coscienza a sua volta immediata la natura è l'elemento iniziale ed immediato, e lo spirito è ciò che è mediato dalla natura. In effetti la natura però è ciò che è posto dallo spirito, ed è lo spirito stesso che fa della natura il proprio presupposto.

§ 240

La forma astratta del procedere è nell'essere un *altro* e un *passare* in un altro; nell'essenza è *apparire nell'opposto*; nel *concetto* è la distinzione del *singolare* dall'*universalità*, che si *continua* come tale nel distinto da essa, ed è come *identità* con esso.

§ 241

Nella seconda sfera, il concetto, dapprima essente *in* sé, è giunto all'*apparire*, ed è così *in sé* già l'*idea*. – Lo sviluppo di questa sfera diventa ritorno nella prima, come quello della prima

è un passaggio nella seconda; soltanto attraverso questo doppio movimento vien resa giustizia alla distinzione, in quanto ognuno dei due distinti, considerato in sé, si compie a totalità, e vi si afferma attivamente nell'unità con l'altro. Soltanto il superarsi dell'unilateralità di *entrambi in essi stessi* fa sì che l'unità non diventi unilaterale.

§ 242

La seconda sfera sviluppa la relazione dei distinti a quello che essa dapprima è, a *contraddizione* in se stessa – nel *progresso infinito* –, che γ) si risolve nella *fine*, per cui il differente viene posto come quello che è nel concetto. È il negativo del primo e, come identità con esso, è negatività di se stesso; quindi è l'unità in cui questi due primi sono idealmente e come momenti, come superati, cioè, al tempo stesso, come conservati. Il concetto, collegandosi con sé dal suo *essere in sé* mediante la sua differenza e il suo superamento, è il concetto *realizzato*, cioè il concetto contenente l'*esser posto* delle sue determinazioni nel suo *esser per sé* – l'*idea*, per la quale al tempo stesso come assolutamente primo (nel metodo) questa fine è soltanto lo *svanire* dell'*apparenza*, secondo la quale l'inizio sarebbe un immediato e l'idea un risultato; – il conoscere che l'idea è l'unica totalità.

§ 243

In tal modo il metodo non è forma esterna, ma l'anima e il concetto del contenuto, dal quale è soltanto distinto in quanto i momenti del *concetto* anche *in loro stessi* nella loro *determinatezza* giungono a manifestarsi come la totalità del concetto. In quanto questa determinatezza o il contenuto si riconduce con la forma all'idea, l'idea si espone come totalità *sistematica* che è soltanto una *sola* idea i cui momenti particolari altrettanto sono *in sé* l'idea stessa, quanto producono attraverso la dialettica del concetto il semplice *esser per sé* dell'idea. – La scienza conclude in tal modo afferrando il concetto di se stessa, come della pura idea per la quale l'idea è.

§ 244

L'idea che è *per sé, considerata* secondo questa sua *unità* con sé, è *intuire*, e l'idea intuente è *natura*. Come intuire però l'idea è posta nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o della negazione mediante la riflessione esterna. Ma la *libertà* assoluta dell'idea consiste nel fatto che essa non soltanto *passa nella vita*, né come conoscere finito fa soltanto *apparire* in sé la vita, ma nell'assoluta verità di se stessa si *decide* a *licenziare da sé* liberamente il momento della sua particolarità o del primo determinare ed esser altro, l'*idea immediata* come suo riflesso, sé come *natura*.

Aggiunta. Adesso siamo tornati al concetto dell'idea con la quale abbiamo cominciato. Al tempo stesso questo ritorno all'inizio è un progresso. Ciò con cui abbiamo incominciato era l'essere, l'essere astratto, ed ora abbiamo l'*idea* come *essere*; quest'idea essente è però la *natura*.

INDICI

INDICE DEI NOMI

P

R

S

T

V

W

Z

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME